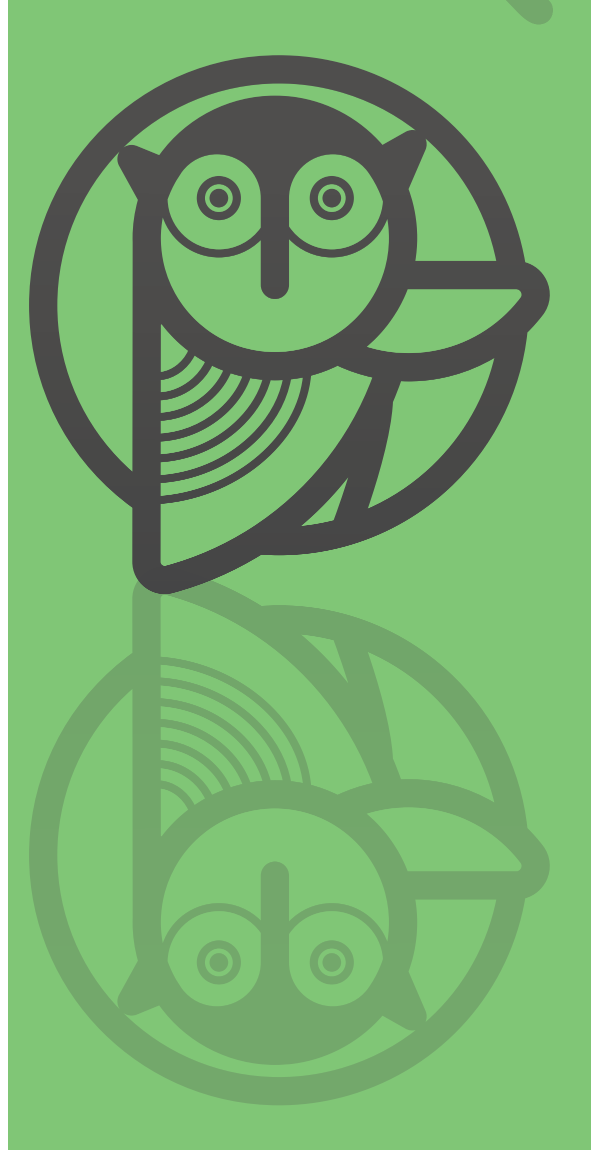
2022 | N.º 4

antítesis



antítesis

REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

ISSN: 2792-436X (versión en línea)
ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

ENTIDADES PATROCINADORAS
Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes
Sociedad Iberoamerica de Estudios Hegelianos

CONTACTO **revista.antitesis@uam.es**

revista n.º 4 Madrid, diciembre de 2022
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2

voces

La escuela hegeliana
NORBERT WASZEK (traducción de Pedro Sepúlveda Zambrano) **5**

artículos

El concepto puro del reconocer y su aparecer para la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*
MILTON ABELLÓN **37**
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.001

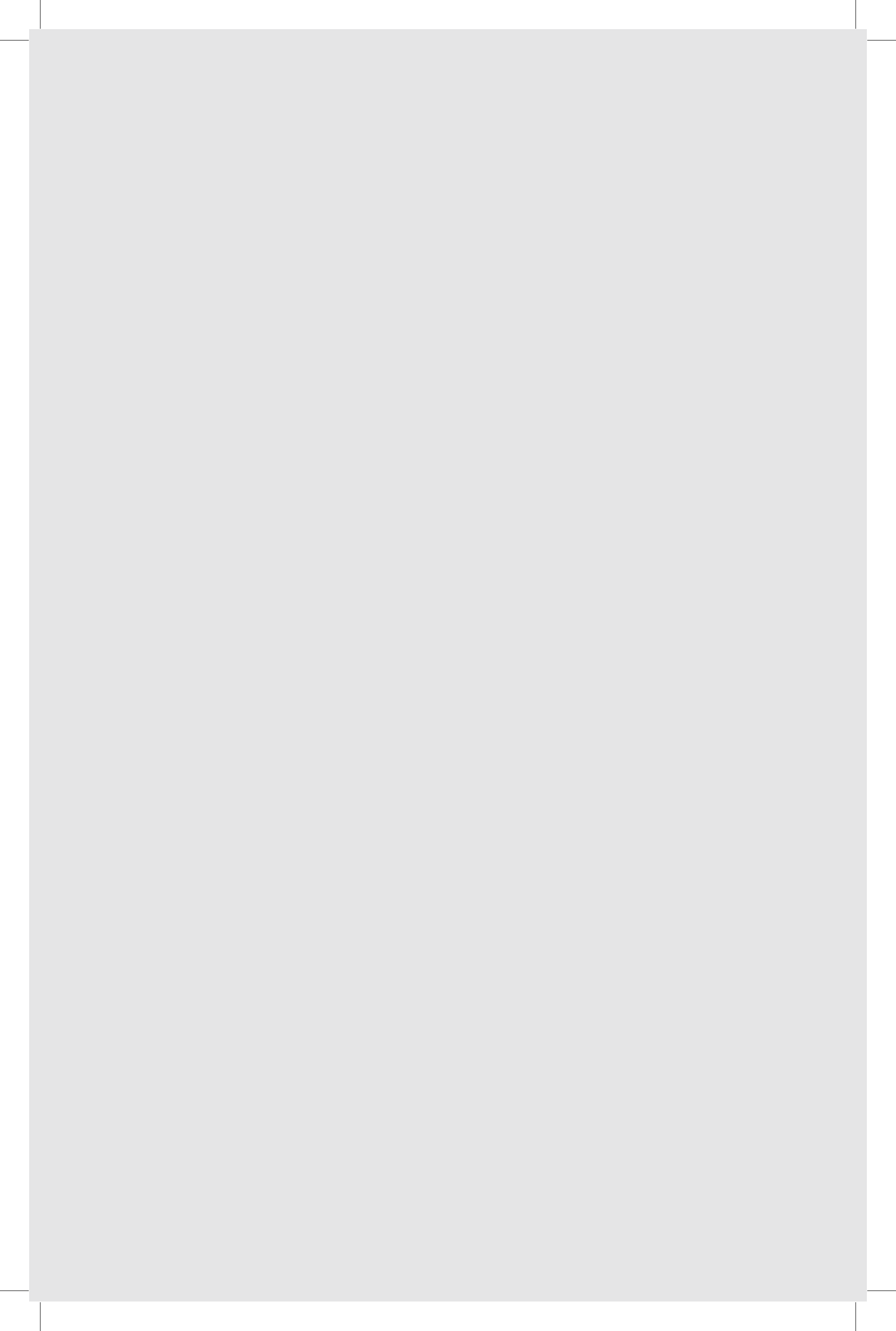
O gênio maligno como imagem filosófica emblemática- uma crítica hegeliana ao materialismo dialético
SINÉSIO FERRAZ BUENO **63**
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.002

El utilitarismo y la subjetividad moderna. Un estudio crítico desde la filosofía de Hegel
IGNACIO TOMÁS TRUCCO **89**
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.003

reseñas

Hussain Aziz Hindawi, *Hegel et l'islam. Révélation ou Révolution de l'Orient?*, Orient Éditions, Paris, 2021, 486 pp. ISBN: 979-10-93315-22-5
ANGELO NARVÁEZ LEÓN **113**

sumario



La escuela hegeliana

Traducción de **Pedro Sepúlveda Zambrano**

NORBERT WASZEK (PARIS VIII)[1]

1 Una versión alemana de este escrito aparecerá bajo el título: «Die Hegelsche Schule». En: *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, vol. I/2. Ed. Gerald Hartung, Schwabe, Basilea, 2023.

1. Introducción: ¿Por qué se puede hablar de una «Escuela-Hegel»?

Desde que David Friedrich Strauß (1808-1874) fue a Berlín en el otoño de 1831 para escuchar a Hegel, se sintió desilusionado cuando el filósofo murió inesperadamente el 14 de noviembre de 1831. En sus planes de estudios posteriores, sin embargo, pronto encontró el consuelo: «Hegel ha muerto aquí, pero no está de hecho extinguido» (*Strauss*, *Briefe*, 8). Con este juego de palabras expresó que todavía era posible en Berlín un estudio a fondo de la filosofía de Hegel. En efecto, además de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Strauß escuchó a cuatro profesores de Berlín cercanos a Hegel: Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), Leopold von Henning (1791-1866), Eduard Gans (1797-1839) y Karl Ludwig Michelet (1801-1893). La lista de hegelianos que trabajaban como profesores universitarios durante la vida del filósofo, o un poco más tarde, era, sin embargo, aún más larga: Georg Andreas Gabler (1786-1853), Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861), Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Rosenkranz (1805-1879), Wilhelm Vatke (1806-1882) y Bruno Bauer (1809-1882).

Como se puede comprender y documentar fácilmente en cartas (*Hegel, Briefe*, III, 111, 115 s.), Hegel estaba encantado con el éxito de sus alumnos. A él no solo le preocupó su carrera académica, sino también la preservación y desarrollo de su filosofía; en una carta, enfatiza, por ejemplo, que la *Erbrecht* de Gans (1824) ha «tomado como base sus lecciones sobre historia universal» (*Hegel, Briefe*, III, 41).

El nombramiento de los discípulos de Hegel dependía en ese momento en gran medida de la corte prusiana y sus ministerios. Incluso cuando Hegel fue llamado a Berlín, el ministro de cultura Karl vom Stein zum Altenstein (1770-1840) desempeñó un papel decisivo (Meist 1979). Cuando llegó a Berlín, Hegel pudo ampliar esta relación, especialmente a través de Johannes Schulze (1786-1869), quien era un alto funcionario del ministerio de cultura, además de su

leal oyente y más tarde además un íntimo confidente de Hegel (*ADB*, vol. 33, 1981, 12). No cabe duda de que Altenstein y Schulze apoyaron a Hegel y su escuela hasta el final de su actividad (Altenstein renunció en 1839 y con ello Schulze perdió influencia). Ya en la década de 1820 se acusaba de que había que ser «seguidor de Hegel» (*HBZ*, 258), para obtener prestigio o un ascenso en Berlín. Sin embargo, la acusación fue articulada por oponentes de Hegel, como Schleiermacher y Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), quienes ciertamente no eran imparciales. En la medida en que bajo Altenstein se llevó a cabo una política pro-hegeliana de nombramientos, el único nombramiento errado fue aquella pálida designación de Gabler como sucesor de Hegel –docente «de aburrimiento insondable» (*ADB*, vol. 33, 12)–; se oponen a él, en cualquier caso, otros nombramientos y ascensos exitosos, incluida la destacada designación de Gans, ya que Altenstein y Schulze solo pudieron imponer estas acciones con gran habilidad táctica en contra de la enérgica resistencia de Savigny y el príncipe heredero (Meist 1979; informe de Altenstein: 46-49).

El hecho de que Hegel tuvo discípulos y seguidores que mediante la enseñanza de su filosofía continuaron y persistieron hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX es, por lo tanto, innegable. Pero en ello hay más que una mera 'formación de escuela'. No todo filósofo se convierte en fundador de una 'escuela'. Incluso los contemporáneos notaron la formación de escuela de Hegel, proporcionaron intentos de explicación (ver más abajo), y en este sentido distinguieron a Hegel de otros filósofos. Por ejemplo, ya en 1828, Hotho habló del hecho de que Descartes y Spinoza tenían «prosélitos», pero no necesitaron de ningún «asistente» (Ziemer 1994, 33). Los intentos de una definición típica-ideal de 'escuela', y su aplicación a la escuela hegeliana (por ejemplo, Eßbach 1988, 89-117), enfatizan que una 'escuela' consiste en una «comunidad científica» que se aglutina en torno a un «padre fundador», una «figura central», que comparte al menos ciertas tesis y valores centrales con él, y que transmite estos contenidos a las generaciones futuras. A menudo es un rasgo distintivo que el fundador de la escuela y su doctrina sean defendidos, incluso después de su muerte, de ataques y críticas, de los cuales existen muchos ejemplos en Hegel. Ya en el «Prefacio» de Gans a la nueva edición de la *Filosofía del derecho* de Hegel, la tendencia apologética se convierte precisamente en una intención básica de la presentación (Gans 1833, IX-XI). Otros ejemplos de la defensa de Hegel se remontan al último tercio del siglo XIX (Michelet 1870). Los escritos de Schaller (1837) y Rosenkranz (1858) albergan la palabra «apología» incluso en el título.

Aparte de la apología, la escuela hegeliana ganó presencia y duración institucional. Entre las instituciones creadas en ese momento que promovieron la formación de escuela hacia dentro, y la hicieron más visible hacia fuera, es digna de mención, en primer lugar, la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827-1846; *cf.* Gans 1836a; Schlawe 1959; Jamme 1994). Durante mucho

tiempo, Hegel había querido tener nuevamente su propia revista (así como en Jena, donde dirigió junto a Schelling el *Kritische Journal der Philosophie*, 1802/1803). Fue solo en el apogeo de su carrera en Berlín que sus discípulos cumplieron este deseo, ya que fue Gans quien elaboró este plan en 1825, y obtuvo el apoyo del entonces editor principal, Johann Friedrich Cotta (1764-1832), y de otros estudiantes y amigos de Hegel (Waszek 1994). La fundación oficial quedó en manos de Hegel, quien en julio de 1826 invitó a una asamblea constituyente en su vivienda. Los *Jahrbücher* aparecieron entonces a partir de 1827 y tuvieron 20 años de duración. La particularidad de la fundación consistió en que se creó una «Sociedad (editorial) para la crítica científica» (sus estatutos en Hogemann 1994, 88-92), la cual se dividió en tres clases (ver §§ 4-7): 1) filosofía, teología, ciencias del derecho y estado; 2) ciencias de la naturaleza, matemáticas, medicina; 3) historia, filología, arte. Esta forma de organización llevó incluso a la tesis de que para Hegel, a quien las puertas de la Academia oficial de Berlín permanecían cerradas, se trató de una especie de 'contra-academia' (como ya lo mencionó Harnack 1900, 734; *cf.* Jamme 1994). Mientras vivió, Hegel fue sin duda el punto neurálgico de la sociedad, aun cuando dejaba los quehaceres del día a día a los estudiantes. También hubo constantemente amigos y discípulos de Hegel entre los colaboradores, y al menos entre los artículos filosóficos de los *Jahrbücher* (entremedio también estaban representadas otras disciplinas) hubo realmente muchos vinculados con Hegel. A pesar de estos hechos, sería injusto proclamar los *Jahrbücher* como un órgano limitado a la difusión de escuela, tal y como intentó Ludwig Börne (1786-1837) en un folleto completo (1827). Hegel parece haber rechazado solo una vez la invitación de un contribuyente potencial: Schleiermacher (Gans 1836a, 251 s.). Este caso individual fue más que compensado por la colaboración (en los *Jahrbücher* o en la *Sociedad* editorial; la impresionante lista en Feilchenfeldt 1994, 174-176) de personalidades como Goethe, Wilhelm von Humboldt, Thibaut, Baader, Creuzer, A. v. Schlegel y Thiersch, que no eran en absoluto 'fieles a la línea', sino que guardaban un perfil propio y mantenían una distancia crítica respecto a la filosofía de Hegel. En modo alguno estrecho de miras, fue precisamente la apertura y el alto nivel de los *Jahrbücher* aquello que les ayudó a ganar respeto y lectores. Esto último, por medio de bibliotecas y consejos de lectura, fue ciertamente mayor que las cifras de ventas (*cf.* Obenaus 1994, 56), aun cuando la tesis de una «expansión a nivel europeo» (Schlawe 1959, 250) sea más bien exagerada. Para la escuela hegeliana, los *Jahrbücher* cumplieron una doble función: hacia fuera sirvieron de vitrina y portavoz; hacia dentro, creó la cohesión del trabajo en conjunto. Durante la vida de Hegel, el balance de los *Jahrbücher* fue ciertamente positivo; recién en la década de 1830 las condiciones se deterioraron: por un lado, debido a las premuras financieras y, por otro lado, debido a la censura. Hacia finales de la década de 1830, los antiguos asistentes de los *Jahrbücher* (como Hinrichs, Michelet, Rosenkranz, Vatke) se trasladaron a los *Anuarios de*

Halle, sin duda una señal de que los *Jahrbücher* habían perdido su atractivo. El declive real de los *Jahrbücher de Berlín* tuvo lugar entonces con el cambio de trono (1840), y la asunción de Friedrich Eichhorn (1779-1856) como ministro de cultura. La escuela histórica de Savigny y la filosofía de Schelling fueron promovidas y con ello los discípulos de Hegel silenciados. Karl August Varnhagen von Ense (1785-1858) ya había solicitado en noviembre de 1839 descontinuar los *Jahrbücher* debido a la «indignidad de la censura»; más tarde escribiría con resignación en su diario que los lectores verían a la sociedad «amordazada» (Varnhagen 1861, 151 s., 304). En 1844 Albert Schwelger (1819-1857), adepto de Hegel y D.F. Strauß, escribe en sus *Jahrbücher der Gegenwart* acerca de la «castración» de los *Jahrbücher* de Berlín.

Otra institución de la escuela es la «Asociación de amigos del difunto», que se formó poco después de la muerte de Hegel para realizar con los textos de Hegel la llamada «edición de los amigos» (*Hegel, Werke* 1832-1844; *cf.* Jamme 1984 y Jaeschke 2003, 502-504). Según el contrato de publicación (*Hegel, Briefe*, vol. IV.1, 132b-132e) originalmente pertenecieron a ella: Marheineke, Schulze, Gans, von Henning, Hotho, Michelet y Friedrich Förster (1791-1868). Posteriormente se agregaron como editores de volumen: Ludwig Boumann (1801-1871), el hijo mayor de Hegel, Karl (1813-1901), Rosenkranz y Bruno Bauer. Como gesto de veneración, el proyecto también tenía la intención de apoyar a la familia de Hegel, por cuanto a ella se destinaron los honorarios, mientras que los «amigos» trabajaron de forma voluntaria. Pero se trataba de mucho más que eso: el hecho de que no solo se volvieran a editar las cuatro obras principales publicadas por el propio Hegel –*Fenomenología*, *Lógica*, *Filosofía del derecho* y *Enciclopedia*–, sino que también se publicaran por primera vez manuscritos, escritos menores y, sobre todo, los extensos ciclos de lecciones, acabó finalmente creando el influyente *corpus hegelianum*. El logro pionero de los «amigos», conseguido en apenas catorce años, merece sin duda todos los elogios: en particular, la *disiecta membra* de las lecciones (notas bastante breves de Hegel y transcripciones hechas por diferentes manos y años) las convirtieron en libros accesibles y legibles. El lado B del asunto es que dicho rendimiento no corresponde a las exigencias que se imponen hoy en día a las ediciones críticas. En la investigación moderna, esta edición es discutida principalmente desde el punto de vista de los principios de edición, así como del desempeño individual de cada editor de volumen. La cuestión de si la familia (Beyer 1967) o los editores individuales (Gethmann-Siefert 1983, en Hotho) habrían realizado intervenciones injustas, incluso «falsificaciones», fue objeto de acalorados debates. Sin embargo, más importantes que estas legítimas preguntas son las funciones que cumplió la edición para la escuela hegeliana: los hombres que trabajaron en ella durante años desarrollaron algo así como un *esprit de corps*. Desde el exterior fueron también identificados colectivamente con la figura dada a la obra de Hegel y con ello fueron percibidos como una 'escuela'.

Independiente de las razones institucionales que contribuyeron al despliegue de esta escuela, desde una perspectiva filosófica fue la forma enciclopédica tardía de su sistema la que predestinó la filosofía de Hegel a fundar una escuela (Waszek, 2019b). Las numerosas áreas del saber que Hegel solo pudo tratar «en compendio» (así el título de su *Enciclopedia*) dirigieron a los estudiantes, según su inclinación y formación previa, hacia áreas especiales de trabajo en las que podían explicar al 'maestro', además de buscar superarlo. Incluso los contemporáneos (por ejemplo, Michelet 1843, 310; Rosenkranz 1844, 381 s.) enfatizaron este papel de la *Enciclopedia* para la formación de escuela; este último introdujo la terminología de 'maestro' y 'oficial' (aquel que esperaba a convertirse pronto en 'maestro' en su especialidad).

2. Exposición panorámica del desarrollo de la escuela

Incluso cuando Hegel todavía estaba vivo, había diferencias de opinión entre sus seguidores. Las primeras pruebas de esto se encuentran en una carta de Gans al filósofo francés Victor Cousin (1792-1867), en la que informa sobre una disputa entre él y Hotho por un lado, Förster y von Henning por otro lado, y expresamente menciona allí una división inminente de la escuela. Gans acusa a Förster y Henning de seguir siempre obedientemente al gobierno, mientras que él y Hotho exigieron la transformación de la monarquía absoluta en una monarquía constitucional (*Gans, Briefe*, 186 s.).

La Revolución de julio también provocó tensiones con el propio Hegel, porque algunos discípulos como Gans y Michelet seguían los acontecimientos con una cierta confianza (Michelet 1884, 502), mientras que a Hegel lo llenaban de preocupación (*Hegel, Briefe* III, 323, 329, 333; *cf*. Lübbe [2]1974, 50 s.). La «anécdota del príncipe heredero», a menudo como un rumor apenas documentado, y que se remonta a la autobiografía de Arnold Ruge (1802-1880), pertenece al contexto de las diferencias políticas. Ruge informa que el príncipe heredero (desde 1840 Friedrich Wilhelm IV) habría invitado a Hegel a una cena, y lo habría amonestado para que presentara su *Filosofía del derecho* él mismo, en lugar de dejarla en manos de Gans, quien habría convertido a «todos los estudiantes en republicanos» (Ruge 1867, 431). Sin embargo, esta fuente debe ser cuestionada críticamente. En 1830 Ruge estuvo en Berlín solo por un tiempo breve, de modo que no habría conocido nunca a Hegel; también conoció a Gans bastante tarde, y admitió expresamente que toda esa historia solo le habría sido «contada» (*ibid*., 433). Incluso una invitación del príncipe heredero a Hegel es poco probable, y no hay evidencia de ello ni en la propia correspondencia de Hegel ni en los extensos informes sobre él (*HBZ*). Con todo, lo cierto de la anécdota es que Hegel no dio ninguna lección sobre su *Filosofía del derecho* durante algunos años después de

1825 (*Hegel, Briefe*, IV.1, 114-125), y que Gans, en cambio, sí dio conferencias sobre este tema, basadas en el libro de Hegel (en los semestres de invierno 1827/28, 1828/29 y 1829/30; ver Braun 1997, 249-253). Sin embargo, sostener que Hegel delegó efectivamente esta lección a Gans, como muchos piensan, es nuevamente dudoso y no hay evidencia de ello.

A pesar de tales diferencias entre Hegel y sus alumnos, así como entre alumnos, su carisma impidió, mientras vivió, que esto llevase a la conformación de antagonismos. Si el propio Hegel se veía involucrado en ello, sus alumnos solían al fin convencerse de su perspectiva. En caso de conflictos entre los estudiantes, Hegel pudo intervenir o poner fin a la disputa con una clara toma de posición.

Después de su muerte, pareció ser una consecuencia inevitable que los diádocos pronto se pelearan por el legado intelectual de Hegel, y que esta pelea socavara la unidad de la escuela. Surgió así un proceso que posteriormente fue tematizado como la 'disolución' (Erdmann 1896/1964, 642) o la 'escisión' (Vorländer 1903, 404) de la escuela hegeliana. Para los contemporáneos es central recordar a Strauß, quien en sus *Streitschriften* fue el primero en utilizar la clasificación de los parlamentos franceses resultante de la selección de escaños para la clasificación de los discípulos de Hegel (1837, Heft 3, 95-126). Otros autores para él dignos de mención son Carl Friedrich Göschel (1781-1861), Gabler y el entonces todavía joven Bruno Bauer al lado derecho (*ibid*., 95-120); el centro solo fue ocupado para él por Rosenkranz (*ibid*., 120-126); y él mismo se colocó en el ala izquierda (*ibid*., 126). Aquí se deben enfatizar al menos tres puntos. Primero, Strauß solo clasifica [a cada autor] según las reacciones a su *Leben Jesu* (Strauß, 1835+1836), es decir, en el contexto religioso-filosófico y no en vista del origen de las denominaciones, y más precisamente del contexto político: tal contexto habría llevado por cierto a una clasificación completamente diferente (ver más abajo). En segundo lugar, Strauß no solo diferenciaba entre 'derecha' e 'izquierda', sino que también hablaba del 'centro', refiriéndose al grupo intermedio en los parlamentos franceses (*le Marais*), pero su división tripartita fue abandonada con el tiempo. En tercer lugar, los contemporáneos notaron que Strauß exponía sus argumentos «con fina ironía» (Rosenkranz 1840a, X). En esta línea, Rosenkranz produjo al tiempo una comedia, *Das Zentrum der Spekulation*, en la que se enfrentan los «Hegeliter» y los «Hegelinge». Si los «Hegeliter» son caricaturizados como apoyadores del estado, los «Hegelinge» buscaban superar la izquierda de Hegel (Rosenkranz 1840b, 83, 84). Solo más tarde fue comprendida la ironía y se tomó en serio la clasificación de Strauß. El hecho de que en el siglo XX el fraccionamiento de la escuela en 'izquierda' y 'derecha' se endureciera hasta convertirse en una clasificación rígida, se debió ciertamente a las ediciones, por lo demás bastante meritorias, que presentaron Karl Löwith (1897-1973) y Hermann Lübbe en 1962 (*Izquierda hegeliana* y *derecha hegeliana*). Como resultado de estas ediciones, que se propagaron a su vez a través

de otras ediciones en idiomas extranjeros (por ejemplo, Cesa 1966; Stepelevich 1983), debió surgir al lector ingenuo la impresión de que un discípulo cualquiera, cuyos textos se encuentren en uno de los volúmenes, pertenecería irrevocablemente hacia el ala 'izquierda' o hacia el ala 'derecha'.

Por contrapartida pueden plantearse ciertas objeciones (*cf.* Ottmann 1977, 15-32; Bienenstock 1994, 56-58). En primer lugar, debe ser puesta de relieve la duración del período en el que se puede hablar de una escuela hegeliana: al menos desde la muerte de Hegel en 1831, hasta el centenario de su natalicio en 1870, en tanto diversos hegelianos, como Michelet (1870) y Rosenkranz (1870), emergieron nuevamente con escritos relevantes. Los acontecimientos históricos y las transformaciones de estas décadas, desde la Revolución de julio hasta el canciller Bismarck, ofrecieron a los contemporáneos en la política, en el desarrollo de la sociedad, y, no en último término, en el campo de la teología una tal multiplicidad de encrucijadas que no sería plausible suponer que los discípulos de Hegel terminaron su camino en los mismos grupos en los que se iniciaron. También hubo varios conflictos personales y [otros] efectivamente fundados que volvieron a mezclar los grupos. Además es digno de destacar que muchos de los discípulos pasaron por cambios considerables; por ello no fueron infrecuentes los «cambios de frente» de un lado al otro, y esto explica también por qué jamás se logró, ni en ese momento ni entre los historiadores posteriores, un «acuerdo sobre la ubicación exacta de todos los hegelianos» (Ottmann 1977, 20). Dado que Strauß influenció conceptualmente la diferenciación de la escuela en izquierda, derecha y centro, colocándose a sí mismo en el ala izquierda, él mismo puede servir como un excelente ejemplo de tal 'cambio de frente' (Ottmann 1977, explica otros casos; acerca de Bauer, ver Lauermann 2011). Después de que Strauß demostró ser efectivamente radical en el campo teológico, los votantes de 'izquierda' que lo enviaron como diputado al parlamento estatal de Stuttgart en 1848 se sintieron decepcionados de que se comportara allí como un «hombre del centro burgués» (según él mismo; *Briefe*, 224, *cf.* Waszek, 2018a). Como argumento final contra una demarcación demasiado rígida entre la izquierda y la derecha hegeliana, conviene señalar la diversidad de los debates: las disputas se extendieron aquí desde los temas religioso-filosóficos y críticos (por ejemplo, la cristología), que fueron discutidos más intensamente al principio, hacia áreas de la filosofía política, como la teoría constitucional, la opinión pública y la doctrina de la oposición, hasta las cuestiones de estética. Sin embargo, a partir de las contribuciones y reacciones a cada uno de estos debates se pudo obtener una nueva clasificación de los discípulos. La consecuencia que se desprende de este estado de cosas no es ni defender la vieja división de la escuela ni sustituirla por una nueva, sino prescindir completamente de una sola, y presentar únicamente los debates más importantes y sus principales actores.

Antes de eso, se abordará aquí la clasificación alternativa entre jóvenes y viejos hegelianos. Para muchos autores esta clasificación aparece sólo como sinónimo de hegelianos de izquierda y de derecha, con el matiz de que los 'jóvenes' y los 'viejos' sugieren un cambio de generación. Sin embargo, también hay intentos de definir y hacer cumplir estas caracterizaciones de manera diferente (por ejemplo, Eßbach 1988). Si Strauß influenció la división derecha, izquierda y medio/centro, la designación de «joven hegeliano» se remonta a Heinrich Leo (1799-1878). Esta figura narrativa se desarrolló desde el tiempo de seguidor del «Turnvater» Jahn, [como] miembro de la Asociación primaria de estudiantes (1817); más tarde, durante el período en Berlín (1822-1827), en el que se unió a Hegel y trabajó en los *Jahrbücher*, y finalmente de regreso a los pietistas y archiconservadores (después de su nombramiento en Halle). A través de la publicación de su escrito de denuncia *Die Hegelingen*, que contribuyó a que los *Anuarios de Halle* fueran prohibidos (Maltzahn 1979, 110 s.), Leo debió parecer malagradecido e incluso un renegado de la escuela hegeliana (ya que Hegel lo había promovido, y apoyó su nombramiento en Halle). En una carta, Gans describió a Leo como un oportunista sin sentido (Gans, *Briefe*, 378). El escrito mencionado de Leo se interpreta a sí mismo como una «acusación contra el partido de los jóvenes hegelianos [*sic*.]» (1838, 4), y, con ello, parece haber acuñado el término «jóvenes hegelianos». Como suele ser el caso, la etiqueta peyorativa puesta desde fuera se convirtió rápidamente en una auto-designación del grupo (Eßbach 1988, 30 s.). En su respuesta a Leo, Eduard Meyen (1812-1870) rechaza la designación porque ve en ella solo una artimaña para difamar a los hegelianos más jóvenes (Meyen 1839, 30). Sin embargo, poco después, en 1841, Bruno Bauer adoptó la terminología de jóvenes y viejos hegelianos en su propio discurso (1841, 8, 12), y a decir verdad [incluso] en su obra central *Die Posaune des jüngsten Gerichts* über *Hegel den Atheisten und Antichristen*. En este texto, publicado de forma anónima bajo estrictas condiciones de censura, Bauer interviene bajo la máscara de un pietista y archiconservador. En este sentido, la escritura de Leo puede haberle servido de modelo (Eßbach 1988, 31 s.) no solo a los discípulos de Hegel, sino al propio filósofo, como «anticristo» y también como revolucionario (Bauer 1841, 81, 90). Dado que la máscara que lleva Bauer con ironía fue fácilmente transparente para el lector contemporáneo, la *Posaune* se reveló en verdad como una toma de posición a favor de la radical interpretación joven-hegeliana, y en contra de la adaptación viejo-hegeliana en torno al retroceso de la entonces Prusia. De este modo fue aceptada la etiqueta con la que Leo quiso estigmatizar, a la manera de la caracterización con la cual el movimiento se identificó a sí mismo.

Esta transformación del término difamatorio «jóvenes hegelianos» en una caracterización interna se repitió un poco más tarde (Eßbach 1988, 29 s.). En 1842 se difundió en la prensa el rumor de que se había creado en Berlín una

asociación denominada «los libres», que se caracterizaba principalmente por sus tesis críticas con la religión. Tal «asociación» con estatutos y una lista de miembros, que fue [además] reportada a las autoridades estatales, realmente nunca existió. Muchas de las personas que fueron puestas en relación con tal «asociación» negaron toda su existencia, o al menos su propia afiliación. Por lo tanto, la investigación nunca llegó a un consenso sobre quién había pertenecido definitivamente a este círculo (si es que ya no era ninguna 'asociación'), aun cuando con el tiempo siguen apareciendo determinados nombres. Bruno Bauer, de quien se suele decir que estuvo en el centro del círculo, habla cinco años después de que los «libres» fueron el «fantasma de ese año [1842]» (Bauer 1847, I, 138). No se puede poner en duda el hecho de que un grupo informal de hombres más jóvenes se reunió y discutió en los cafés de Berlín y en los bares de vinos de Hippel y Walburg, porque hay evidencia de esto, como el famoso dibujo de Friedrich Engels (1820-1895; por ejemplo, en *MEW*, vol. 27, 400) o las retrospectivas autobiográficas (1898/2014) de Theodor Fontane (1819-1898) (evidencia adicional en Schulte-Holtey, 1998; véase, Mayer ya en 1913, quien se basa en informes policiales de la época). El hecho de que, sin embargo, haya prevalecido la designación «los libres» es a su vez el resultado de una transformación de la designación externa en una auto-designación. La designación y caracterización externas incluyen definiciones de grupo como escuela, secta, partido, etc. A este respecto, Eßbach (1988, 79-80) aplicó métodos de la sociología de grupo a los jóvenes hegelianos. Con ello logró utilizar un «enfoque interaccionista» para el análisis del grupo de discusión, que en realidad pareció particularmente adecuado para la caracterización, porque los autores involucrados «reaccionan constantemente entre sí; sus escritos forman una red de recepción y crítica, contra-crítica y alusión» (Eßbach 1988, 47). Con tales instrumentos, Eßbach ilumina los contextos grupales de los jóvenes hegelianos en Berlín, pero también en Halle, y un poco más tarde en Colonia y Königsberg. Mediante la movilidad de los representantes individuales se crearon conexiones entre los lugares mencionados e incluso más allá, por ejemplo, en Zúrich y París.

Al igual que con la escuela de Hegel respecto a los *Jahrbücher de Berlín*, los periódicos y revistas también jugaron un papel importante para los jóvenes hegelianos (Schlawe 1960). Incluso los «Anuarios de Halle» se crearon en un círculo alrededor de Ruge y Ernst Theodor Echtermeyer (1805-1844), como contrapunto de los ahora dóciles *Jahrbücher* de Berlín, debido a la prohibición en Prusia, y también en Dresde, en 1841, de los «Deutsche[n] Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», y luego en París de los «Deutsch-Französische[n] Jahrbücher» (co-editor Karl Marx). Sin duda fue importante para la formación de escuela el hecho de que Ruge emprendiera un extenso «viaje promocional» (Eßbach 1988, 40), mientras que Echtermeyer realizó una extensa correspondencia (Hundt 2010) con el fin de alistar un gran número de asistentes. Estos

esfuerzos tuvieron tanto éxito que Hundt (2010, I, XXIII) estima que el círculo alrededor de los «Anuarios de Halle» fue de «casi 200» personas.

También la efímera «Rheinische Zeitung» (Klutentreter 1966-67) actuó como un punto de encuentro para influyentes personalidades joven-hegelianas en la zona de Colonia. En su fundación y desarrollo, los círculos en cuestión de Berlín y Halle jugaron un papel importante y hubo varios cruces en el círculo de personas. Bruno Bauer, Adolf Friedrich Rutenberg (1808-1869) y, no en último término, Marx vinieron de Berlín a Colonia o Bonn, entre otras, a escribir para la «Rheinische Zeitung». Georg Jung (1814-1886), quien como Moses Hess (1812-1875) fue uno de los fundadores del periódico, vino como Marx desde Renania, y también estudió en Berlín. Se mantuvieron, en suma, los contactos del grupo de Colonia con los círculos de Berlín en torno a los «Anuarios de Halle».

En su detallado estudio, Eßbach logra rehabilitar el concepto «jóvenes hegelianos» en términos de la sociología de grupos, y elaborarlo bajo cuatro aspectos (Eßbach, 1988, 20, 89-156, 157-248, 249-338, 339-416): como escuela filosófica, como partido político (ver Erbentraut 2009, 2014), como bohemia periodística, y finalmente como secta atea.

Antes de describir las áreas temáticas sobre las que los hegelianos discutieron en las décadas de 1830 y 1840, me gustaría realizar algunas observaciones sobre Gans, olvidado durante mucho tiempo, ya que él fue el comienzo cronológico de muchos debates. Difícilmente se puede dudar de que Gans, «fiel amigo y compañero» –dicho por el propio Hegel (*Hegel, Briefe*, III, 127)–, fue uno de los líderes de la escuela en la década de 1830. Escribió el obituario de Hegel en la «Allgemeine[n] Preussische[n] Staatszeitung» (aquí en: *HBZ*, 490-496), y editó dos textos claves para la primera edición completa de la obra: la *Filosofía del derecho*, con los «añadidos» que editó, y las *Lecciones sobre filosofía de la historia* (*Hegel, Werke*, vol. VIII, 1833; vol. IX, 1837), ediciones que dieron forma a la imagen de Hegel por varias generaciones.

Heinrich Heine (1797-1856) proporciona varios documentos sobre la percepción contemporánea de Gans (*cf*. Waszek 1998); a este respecto, Heine es también un excelente ejemplo del hecho de que Gans tuvo un gran impacto en la literatura y el periodismo del *Vormärz*: en Karl Gutzkow (1811-1878), Heinrich Laube (1806-1884), Eduard Meyen (ver arriba) y Theodor Mundt (1808-1861). En una carta, Heine describe acertadamente a Gans como el «hegeliano principal» (Heine *HSA*, vol. 20, 273), y tampoco lo descuida en sus trabajos publicados más tarde. En su poema «Im Hafen», Gans aparece junto a Hegel (Heine *DHA*, vol. 1/1, 422). En la tercera parte de su *Tannhäuser* (Heine *DHA*, vol. 2, 60), Heine conecta lo físico –la voz fuerte: [de hecho,] afirma que oyó la lección de Gans en Berlín sobre la historia de los últimos cincuenta años hasta Potsdam (ver Gans 1833/1834)–, con el contenido: una voz poderosa y de gran alcance. Incluso en su obituario a Ludwig Marcus (1844), veinte años

después de su contacto personal, Heine llamó a Gans como uno de «los apóstoles más activos de la filosofía hegeliana» (Heine *DHA*, 14/1, 269).

Ya en términos cuantitativos, Gans podía alegrarse con su éxito en la enseñanza, dado que las 'lecciones públicas', en las que presentó temas políticamente explosivos, atrajeron alrededor de 1000, tal vez incluso 1500 oyentes (Waszek 2015, 31). Sin embargo, el argumento decisivo radica en la calidad de los oyentes. Muchas de las mentes más inquietas de la próxima generación, que pronto se harían un nombre, como Strauß y Marx, se sentaron en su sala de clases. Gans calificó a Marx dos veces como [un] «excelente trabajador» (Waszek 2015, 31) –y casi veinte años después, Strauß recuerda «cuánto nos complació y estimuló la conferencia de Gans» (Strauß *Briefe*, 264 s.). Traducciones contemporáneas y los recuerdos de numerosas personalidades dan fe de la fama europea de Gans. Incluso en *Les Misérables* (1862) de Victor Hugo hay un personaje de la novela, Marius, desesperado por traducir a Gans y Savigny. Gans tuvo además un fuerte impacto en Ferdinand Lassalle (1861), y sin embargo cayó luego en el olvido, solo para ser redescubierto casi un siglo después (Lübbe 1962 y Reissner 1965; las bibliografías en Gans 1836/1995, 440-447 y Braun 1997, 233-248, informan sobre nuevas ediciones y futuras investigaciones).

Lübbe incluyó a Gans en un extracto de su colección *Hegelsche Rechte* (48-51), aunque en su estudio (Lübbe [2]1974, 51-55, 93) lo reconoció más propiamente como representante del «progreso político». En lugar de mover a Gans políticamente hacia la derecha, también fue visto como el padre adoptivo de los representantes radicales de la próxima generación (Magdanz 2002), y la relación maestro-estudiante ya descrita, por ejemplo, con Strauß y Marx, defiende efectivamente esta interpretación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Gans siempre se vio a sí mismo como un intérprete, no como un crítico de Hegel, y probablemente debido a ello también siguió siendo su fiel partidario, en la medida en que adoptó explícitamente la estrategia que solía utilizar para posicionarse entre dos extremos (Gans 1991, 54 s.).

¿Hasta qué punto Gans va más allá de Hegel en sus ediciones, y luego en sus propios textos? Aquí se imponen tres cuestiones a considerar: (1) sociedad civil; (2) la cuestión constitucional; (3) la configuración del estado constitucional.

(1) Gans elogia la enseñanza de Hegel sobre la sociedad burguesa por haber integrado la «ciencia de la economía-nacional» (Gans 1833, VIII). Cuando Gans completa el tratamiento de Hegel de esta nueva ciencia con un bosquejo en tres partes de los puntos de vista doctrinales –1. Colbert, 2. Quesnay, 3. Smith, Say, Ricardo (Gans 1981, 83 s.)–, todavía se mueve a nivel del fundamento del programa, esto es, del desarrollo de las ciencias particulares a partir de la *Enciclopedia* de Hegel. Pero cuando busca superar, refiriéndose a los saint-simonistas, la existencia de la «plebe» (*ibid.*, 92 s.), cuya generación Hegel considera como perenne (*Hegel, Werke*, vol. 9, § 243, 302), señala una percepción cualitativamente nueva de la «cuestión social».

(2) Hegel y Gans se pronuncian a favor de una monarquía constitucional, porque ella es adecuada a la razón y al estado de desarrollo. Con esto, Hegel fue más allá del *status quo* de Prusia, ya que allí no había constitución. Sin embargo, mientras la esperaba pacientemente, Gans se volvió 'más fuerte' y pudo presentar lo que Hegel llama el «derecho constitucional interno» (*Hegel, Werke*, IX, §§ 260-320), bajo la palabra clave «constitución». De manera análoga, transformó el «poder del príncipe» de Hegel (*ibid.*, ej. § 275) en el «poder estatal», cuyo tratamiento amplió para incluir una sección en la que el jefe del Estado «no es un príncipe» (Gans 1981, 100; *cf.* Lucas 2002, 124-129), y en la que incluso menciona al presidente estadounidense, abriendo así las puertas al futuro. Lucas (*ibid.*, 124 s.) muestra, por ejemplo, en el § 279, que esta estrategia es eficaz incluso en los 'añadidos' a la *Filosofía del derecho* de Hegel editados por Gans. Mediante una hábil selección de los pasajes reproducidos, y la elección de las palabras, dio a los 'añadidos' un «colorido» progresivo.

3) Si Hegel ya había ido más allá de lo que entonces era Prusia (constitución, administración de justicia pública y oral, libertad de prensa, igualdad de los ciudadanos ante la ley y participación del pueblo en la legislación y los permisos fiscales), Gans profundizó y desarrolló estos aspectos progresivos. Como profesor de derecho, Gans tenía algo más que decir sobre la administración pública de la justicia (Gans 2005, 177-181) que el breve § 224 que Hegel le dedica (*TWA* 7, 376). Con formulaciones ingeniosas, a menudo da a los argumentos un punto que Hegel no poseía: describe, por ejemplo, las reuniones cerradas de los estamentos como «cercadas» (doble significado: 'detrás de puertas atrancadas' y 'encerradas'), y conecta esto mismo con el despotismo (Gans 1981, 103; Gans 2005, 232); en los procesos judiciales cerrados critica el «secreto» como «algo absolutamente incorrecto y torcido» (Gans 2005, 179). De vez en cuando, se vuelve explícitamente contra las condiciones en Prusia en ese momento (Gans 2005, 181).

Es entonces de particular importancia que Gans desarrolle las pocas oraciones sobre la oposición, que en Hegel solo pueden ser encontradas en un apunte (Hegel 1983, § 156, 240 s.), hasta dar con una «doctrina de la oposición» en sentido propio (Gans 1971, 135-137), en la que considera la oposición como necesaria, ya que el estado sin ella se «volvería perezoso» (*ibid.*, 136; «perezoso» [„*faul*«] no solo significa «flojera» sino también «putrefacción»). Escondida en una reseña, Gans llega incluso a describir a Prusia (alrededor de 1830) como un «estado tutelar», que trata a sus ciudadanos como pupilos inmaduros (Gans 1832, 471). Gans enfatiza el carácter necesariamente temporal de la «tutela» y exige la «emancipación» hacia una «posición más libre» (Gans 1832, 476 s.), anunciando así las perspectivas emancipadoras de principios de la década de 1840.

3. Los grandes debates en los que participó (e incluso inició) la escuela hegeliana

Para los contemporáneos (por ejemplo, Engels, un poco más joven –en retrospectiva: *MEW*, vol. 21, 271–) parecía como si las confrontaciones religioso-filosóficas hubieran precedido a los debates políticos (ver Lübbe [2]1974, 36 y s.). Por lo tanto, no es sorprendente que exposiciones posteriores hayan visto una secuencia desde las disputas teológicas de la década de 1830 hasta las disputas políticas de la década de 1840 (por ejemplo, Moog 1930, 406-487). Sin embargo, no es tan fácil separar las dos áreas temáticas y ponerlas en secuencia. Se deben tratar al menos dos temas antes de [entrar en] los debates específicamente religiosos y políticos, que se encuentran justamente en la interfaz de ambos, y que por ello pueden describirse como político-religiosos.

3.1. *Debates político-religiosos*

3.1.1.*Secularización*

Aunque la posición de Hegel a menudo es tratada en el contexto de la 'secularización' (Löwith 1949/1953), primero debe ser enfatizado que Hegel no quiso usar los términos 'Säkularisation' o 'Säkularisierung', ya que ellos poseían la connotación negativa de usurpación de bienes espirituales, y no quiso negar así la legitimidad de la modernidad, sino más bien afirmarla (Lübbe [3]2003, 37 s.; Ottmann 1977, 367-369). Pero lo cierto es que sí usó el verbo «laicizar» y expresiones como «implantación del estado laico» (*TWA* 12, 441 y 32), y con menos frecuencia el sustantivo 'laicización' [„*Verweltlichung*«] (*TWA* 19, 583). Sin embargo, los contextos de su uso del campo semántico son muy diferentes. Por un lado, Hegel comparte el rechazo protestante de la Iglesia católica, cuyo declive se expresó en la falta de ética, la codicia por el dinero, la opulencia, ansia de poder, etc. La Iglesia católica apareció a los críticos protestantes (incluido Hegel) como «secular», en el sentido de una mala orientación hacia el poder y los valores mundanos. La 'secularización', tal y como la usa Hegel en su tratamiento de la edad media, puede llamarse una «categoría de la decadencia» (Jaeschke [3]2016, 436). Es cierto que «el salvajismo mundano [...] fue suprimido por la iglesia», pero ella «misma devino con ello *secular*», y habría «abandonado su correspondiente punto de vista» (*TWA* 12, 441; cursiva N.W.). Esta actitud también está presente en su historia de la filosofía, por ejemplo, cuando acusa a la escolástica de «haber secularizado el concepto eclesiástico de enseñanza [...] a través de relaciones externas completamente inadecuadas –el peor sentido de mundanidad que se puede tomar» (*TWA* 19, 579)–.

Por otro lado, Hegel da a la 'secularización' un sentido emancipatorio cuando conecta el despliegue de la idea de libertad con el principio del cristianismo,

y habla de la larga tarea de «formación y comprensión del estado mundano» (*TWA* 12, 31 s.). De esta manera, la 'secularización' obtiene el sentido de la realización de la idea de libertad, un resultado que él celebra y que difícilmente puede ser sobrestimado en relación a los desarrollos posteriores.

Incluso aquí, sin embargo, la 'secularización' de Hegel sigue siendo un término descriptivo que mira hacia atrás un proceso que ha comenzado hace mucho tiempo, aun cuando todavía no se ha cerrado por completo –aún no es un programa de acción para el futuro, tal y como fue desplegado por los discípulos de Hegel, ya sea con él o en su contra–. En cualquier caso, el tema de la 'secularización' muestra claramente cuán estrechamente están vinculadas la religión y la política.

Los discípulos desarrollaron aún más la 'secularización' de Hegel en dos sentidos emancipatorios. Comúnmente se hace referencia a Michelet como un excelente ejemplo de ello (Zabel 2001, 1008), quien de hecho describió la «secularización del cristianismo» como «meta de la historia» (Michelet 1843, 305). En una carta a Hegel, impresa recién décadas después, Feuerbach ya había propagado una «forma de filosofar» en 1828, que se podría llamar «la realización y secularización de la Idea» (*Hegel, Briefe*, III, 245). Independiente de ello, Gans vuelve a aparecer como pionero entre los discípulos. Ya en 1836, como parte de su exploración del saint-simonismo, le dio al término un giro del que emerge claramente un contenido subversivo-emancipador. En aquel momento le interesaban principalmente las enseñanzas socio-filosóficas de los saint-simonistas y, solo para dar a sus lectores una apreciación completa del grupo, lidia impacientemente con la «vestimenta religiosa» que «de modo superfluo echaron por tierra» (Gans 1836/1995, 94 s.). Aun así, él resume de un modo bastante ajustado sus críticas al cristianismo: que «habría captado a Dios solo como espíritu, creando así un dualismo entre espíritu y materia» (*ibid*., 92). En sus lecciones Gans también cita el lema central de la «rehabilitación de la materia» (Gans 2005, 59), con el que los saint-simonistas quisieron superar el dualismo y fundar su nueva religión sobre los «intereses finitos» de los seres humanos (Gans 1836/1995, 92). Sin embargo, Gans considera esta «polémica contra el cristianismo» como «incorrecta», ya que comprende que el espíritu del cristianismo ha «penetrado» el mundo y que esta «secularización» también significa una «emancipación de todos los oprimidos» (Gans 1836/1995, 93). De esta manera Gans preparó el radicalismo de la siguiente generación: allí, a partir de la secularización de la religión, vendrá a ser el programa de una «realización de la filosofía» (por ejemplo, en Marx, *MEW*, vol. 1, 391).

Si sus leales discípulos todavía ven la realización como una consecuencia lógica de la filosofía de Hegel, en Feuerbach y Marx se convierte en una crítica a Hegel. Para sus discípulos inmediatos, como para los hegelianos en el sentido más amplio, la conexión entre religión y política, que el mismo Hegel señaló, persiste de alguna manera a pesar de todas las críticas al maestro: en

retrospectiva, Engels escribió que en ese momento la crítica de la religión era «indirectamente también una lucha política» (*MEW*, vol. 21, 271).

3.1.2. *La «cuestión judía» o la demanda de emancipación cívica de la minoría judía*

En ninguna parte es tan clara la superposición entre religión y política como en la demanda por la emancipación de la población judía, ya que es evidente que se trata de una cuestión tanto teológica como política. Como evidencia de la importancia de este tema, puede bastar recordar los escritos de Bruno Bauer (1842, 1843a, 1843b) y la respuesta de Marx (1844 en *MEW* 1, 347-377). Sin embargo, esta pregunta también se remonta mucho más atrás.

El mismo Hegel se ocupó del judaísmo durante casi toda su vida y bajo varios prismas. Su actitud es diferenciada y ha cambiado junto con su desarrollo, aun cuando sea exagerada la tan citada frase de Rosenkranz acerca del «oscuro enigma» que «atormentó» al filósofo durante toda su vida (Rosenkranz 1844, 49). En los escritos de juventud se encuentran declaraciones críticas sobre la 'positividad' (es decir, de las reglas morales que se establecen e imponen desde fuera), y sobre el judaísmo bíblico, aunque esta crítica también se dirige hacia el cristianismo (Avineri 1963). Además, habría que preguntarse qué razones y fuentes persuadieron a Hegel de abordar los prejuicios prevalecientes, temas que mantendrán a la investigación ocupada durante mucho tiempo (Bienenstock 2018).

Para sus discípulos, sin embargo, debe ser enfatizado (Avineri 1963; 1972, 119 s., 170 s.) que los manuscritos juveniles de Hegel eran desconocidos en aquel momento, aparte del hecho de que él no los había planeado para su publicación. Solo los textos que estaban disponibles en ese momento, la enseñanza de Berlín y las declaraciones correspondientes podrían ser relevantes para el círculo de discípulos. Justamente en los textos posteriores en particular, Hegel se pronunció claramente a favor de otorgar derechos de ciudadanía a los judíos, porque son «ante todo *seres humanos*» (*TWA* 7, 421). También hay evidencia (Fischer 2006) de que Hegel intentó contrarrestar las corrientes antisemitas.

Para los estudiantes judíos de Hegel puede haber sido aún más importante el hecho de que se opusiera enfáticamente a enemigos conocidos de los judíos como Friedrich Rühs (1781-1820) y Jakob Friedrich Fries (1773-1843); difícilmente un lector podrá olvidar la agudeza de su ataque a Fries: «líder» de la «superficialidad», etc. (*TWA* 7, 18). Los enemigos comunes a menudo forman una gran cohesión.

¿Hasta qué punto sus discípulos se han mantenido fieles a la petición de Hegel de igualdad ante la ley para los judíos? Apenas hay tratados independientes de sus discípulos destacados acerca de esto (sobre el voto negativo de Bruno Bauer, ver más abajo), y tendrían que compilarse para ello declaraciones de otros escritos, de la correspondencia, etc. El hecho de que, por ejemplo,

Rosenkranz le escribió a Johannes Schulze para protestar porque a un talentoso investigador judío del sánscrito se le negó su habilitación en Königsberg, y en tal ocasión exigió también que los judíos sean fundamentalmente admitidos como profesores universitarios (*Rosenkranz, Briefe*, 279), es, a decir verdad, relevante, pero también es una declaración *ad hoc* y no una posición sistemáticamente justificada. La demanda de igualdad legal para los judíos se puede seguir más claramente en Strauß (Laube 2012, ve esto de manera diferente), quien claramente la defiende, especialmente en sus *Volksreden* (Strauß 1848, 27 s., 47; *cf*. Waszek 2018a), pero también ya en su *Glaubenslehre* (vol. 2, 1841, § 99, 614).

Entre los jóvenes judíos que se unieron a Hegel (*cf*. Waszek 2002), Gans se destaca por el papel de liderazgo que más tarde desempeñará. Para él, la cuestión surgió de manera muy personal cuando regresó a Berlín después de completar su doctorado en derecho en Heidelberg y solicitó allí una licencia de profesor. Los §§ 7 y 8 del llamado 'Edicto de Emancipación' (1812) parecieron abrirle el camino, mientras que el § 9 volvió a imponer restricciones, una contradicción que solo más tarde sería regulada por la ley. La confusa situación jurídica sirvió a la facultad de derecho como pretexto para presentar el «caso» al gobierno y al tribunal. Una orden del gabinete de agosto de 1822, también conocida como 'Ley Gans' (*cf*. Braun 1997, 46-74), prohibía expresamente el nombramiento de Gans en tanto judío. A Gans solo se le permitió enseñar después de su bautismo (profesor titular desde 1828). Esta fue una buena noticia para Hegel y sus discípulos porque les dio un representante en la ciertamente hostil facultad de derecho. Desde la perspectiva judía, se lamentó el bautismo, pero también se reconoció que esta era la única forma en que Gans podía desarrollar su gran efecto.

En el título 'edicto de emancipación' del decreto de 1812 se encontraba ya contenido el concepto de emancipación que luego se convirtió en algo central. Incluso en la disputa entre Bauer y Marx (1843/44; *cf*. Quante 2013), la cuestión decisiva para Marx era la del «tipo de emancipación» (*MEW* 1, 350).

Cuando terminó el largo abandono de los últimos escritos de Bauer (por ejemplo, 1862/1863), los lectores atentos (Lobkowicz 2004; Schulze Wessel 2010) se sintieron consternados al descubrir que Bauer estaba haciendo uso en ellos de clichés antisemitas. Sin embargo, a partir de esta idea no deben extraerse conclusiones anacrónicas sobre los escritos anteriores de Bauer (1842/1843). El verdadero cambio en el pensamiento de Bauer se produjo recién después del fracaso de la revolución de 1848, que convirtió a Bauer en un renegado, aun cuando los primeros textos de Bauer contenían ya desviaciones de las enseñanzas de Hegel; en contraste con el famoso *diktum* de Hegel: «El ser humano tiene valor por ser un ser humano, no porque es judío, católico, protestante» (*TWA* 7, 360), Bauer niega, en cambio, la cuestión de si el judío que vive «en eterna separación de los demás» es capaz de «acoger los derechos humanos generales» (Bauer 1842, 1101; 1843, 19). Karl Grün (1817-1887) ya había

señalado intencionadamente en su respuesta (1844, 53) que a Bauer no le gustaba ir «más allá de Hegel», como a otros discípulos, sino que «permanecía significativamente por detrás del maestro».

Para Bauer y Marx, sin embargo, no es la 'cuestión judía' la que es decisiva, sino la cuestión de la emancipación, solo que ellos discreparon entre sí respecto de la definición del concepto, y en el debate se mezclaron diferentes niveles de significación. La emancipación política tiene que ver con la igualdad ante la ley, el fin de los privilegios en el sistema del derecho. Además de la igualdad jurídica, también se debe hacer cumplir la libertad de los ciudadanos. La Revolución francesa fue aquí el modelo a seguir. En el caso de la emancipación religiosa, primero debe ser pensada la liberación de la superstición y las guerras civiles religiosas, luego la libertad religiosa para las diversas confesiones y, finalmente, la libertad de aquellos que «no pertenecen a ningún partido religioso» (Strauß 1841, 614). Mientras los territorios de aquella época se definieran claramente como estados *cristianos*, la emancipación política y la religiosa no pueden separarse claramente de ningún modo.

Dado que la libertad de los ciudadanos es parte de la emancipación política para Bauer, tampoco hay libertad para aquellos «ciudadanos» cristianos que describe como meros «súbditos», de manera que ellos mismos no pueden emancipar a los judíos en absoluto (Bauer 1843, 20). El resumen que ofrece Marx de las declaraciones de Bauer parece, pues, bastante apropiado: «Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos, antes de poder emancipar a otros» (*MEW* 1, 348). Marx vio también claramente que la crítica de Bauer vale no solo para el judaísmo, sino que también para el cristianismo. Grün (1844, 15) vio en ello la «gran malicia» [!] de Bauer dirigida contra el estado cristiano. En cualquier caso, Bauer y Marx estuvieron de acuerdo en que era necesaria una crítica radical de toda religión (*MEW* 1, 353). Si la emancipación política no es suficiente para Marx, toda vez que quiso avanzar hasta la emancipación humana (*cf.* el capítulo de Marx), de igual modo vio en ella un «gran progreso», la última etapa «dentro del orden mundial anterior» (*MEW* 1, 356).

3.2. *Los debates filosófico-religiosos*

Los debates filosófico-religiosos dentro de la escuela, así como los ataques desde fuera, fueron posibles sobre todo por las tensiones en el pensamiento de Hegel. Para él la religión pertenece a la parte del sistema del 'espíritu absoluto', pero no es ella precisamente, sino la filosofía aquella que ocupa allí el lugar más alto. Se trata del «teorema de la identidad de contenido de la religión y la filosofía», que, por un lado, legitima la religión a través de la razón, pero que, por otro lado, pide la «asunción de la religión en la filosofía» (Jaeschke 2003, 465). Dicho en pocas palabras, tanto la religión como la filosofía se refieren a un contenido único (lo 'absoluto'; teológicamente hablando, 'Dios'), pero de

maneras diferentes: la religión da la 'representación', y recién la filosofía da el 'concepto'. Hegel buscó 'asumir' la representación y la creencia en la concepción filosófica de lo absoluto, utilizando para ello el triple significado del verbo de un modo filosófico: (1) superar; (2) mantener; (3) elevar a un nivel superior. Tanto los partidarios de Hegel como los críticos trataron de acentuar o bien la preservación o bien la superación, es decir, dedujeron de su pensamiento las consecuencias cristianas-apologéticas o bien las ateas-críticas.

La filosofía de la religión de Hegel solo pudo examinarse realmente una vez que fueron publicadas sus lecciones (1832), aun cuando los conflictos posteriores fueron trazados ya desde el principio. Por un lado, fue importante para la difusión de la enseñanza de Hegel que Carl Daub (1765-1836) y Marheineke, dos importantes teólogos, se unieran a su filosofía. Se dio así en su círculo de discípulos una superposición con la escuela hegeliana; por ejemplo, Hinrichs fue también estudiante de Daub, [y] Bruno Bauer había estudiado inicialmente con Marheineke. Ambos se esforzaron por reconciliar la dogmática protestante con la filosofía de Hegel, justificando los dogmas mediante su doctrina (Daub 1833; Marheineke [2]1827). Por otro lado, se reinterpretaron también los dogmas (Lübbe [2]1974, 37). Con ello restaron importancia a la 'asunción' de la religión en la filosofía, consciente o inconscientemente, porque estaban convencidos de que Hegel en particular satisfacía la necesidad de una nueva dogmática protestante. También pertenece a este contexto Karl Friedrich Göschel (1781-1861), quien no fue profesor universitario, sino un juez regional superior, que se apropió de forma independiente de la doctrina de Hegel. En sus *Aforismos* (1829), Göschel se dirigió principalmente a los pietistas y les recomendó la filosofía de Hegel como un complemento especulativo de su piedad. En comparación con Hegel, la interpretación de Göschel incluye una valoración de la forma religiosa de representación del absoluto, y una exhortación a la «traducción» de la verdad divina de la Biblia (Göschel 1829, 23). Sin duda, Hegel era consciente de que la cercanía a su filosofía, que afirmaba Göschel, ocultaba diferencias considerables. Sin embargo, escribió una condescendiente recensión de los *Aforismos* de Göschel (*Hegel GW* 16, 188-215). Presumiblemente estaba contento de recibir el apoyo de un «corazón piadoso», porque en aquel momento había sido atacado de modo violento; por ejemplo, August Tholuck (1799-1877) lo acusó anónimamente de «panteísmo» (1823, 234; [2]1825, 231), y Friedrich Schlegel llevó a cabo sus ataques bajo el estandarte de «filosofía cristiana» contra la «filosofía de la razón» (Jaeschke 2003, 506 s.) (*Hegel GW* 16, 215; *cf*. Rosenkranz 1844, 400 s.; Moog 1930, 415; Jaeschke 2003, 300-303).

Otro escrito del círculo de discípulos, publicado con el prólogo de Hegel (*Hegel GW* 15, 126-143), *Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* de Hinrichs (1822), contenía material potencialmente explosivo para una controversia violenta. Hinrichs quería conciliar creencia y saber sobre la base de la *Fenomenología* (el último sistema de Hegel aún no estaba disponible). Pero como su

libro mostró lo difícil que era para él esta tarea, acabó fortaleciendo las dudas de los lectores sobre su solución en lugar de superarlas. De esta manera Hinrichs, *nolens volens*, podría haber preparado las consecuencias ateas que los intérpretes posteriores extrajeron de la filosofía de Hegel, *si* acaso hubiera encontrado lectores, claro. Sin embargo, no parece haber obtenido resonancia alguna en aquel momento (Rosenkranz 1873, 283).

3.3. *Los debates políticos*

Con Feuerbach y Strauß se puede construir un puente hacia el discurso político. Para Feuerbach, la valoración de la política es una consecuencia de la crítica a la religión, ya que ella debe ocupar el lugar central que la religión ocupaba anteriormente. Por esta razón, Feuerbach no presionó precisamente para ir a las barricadas en el año revolucionario de 1848, pero sí al menos en las relaciones públicas, dando conferencias sobre ello en Heidelberg (Schneider 2013). Strauß también se volvió fuertemente hacia la política en 1848, inicialmente queriendo unirse a la Asamblea nacional, cuestión que fracasó, y sin embargo fue elegido luego para el parlamento estatal de Stuttgart. Anteriormente (Ziegler 1908, vol. 2, 404 s.) se declaró que el giro a la política era intrínseco a la obra del maestro: después de que Strauß habría «dado todo» lo que «poseía» como teólogo o crítico de teología, habría debido dirigirse hacia otro campo. Aquí no debe olvidarse que Strauß había trabajado previa y continuamente en temas políticos. El hecho de que Strauß se apoyó en Hegel también para esto puede ser demostrado en sus *Volksreden* (1848) (*cf.* Waszek 2018a), mientras que Feuerbach se había distanciado más de Hegel ya hacia el final de su carrera. Incluso los discípulos más leales de Hegel no guardaron silencio sobre cuestiones políticas, aun cuando presentaron sus convicciones solo como una interpretación de la filosofía de Hegel (por ejemplo, Gans y Rosenkranz).

El cambio de trono (1840) marcó un punto de inflexión no solo en la política prusiana, sino también para la escuela hegeliana. Las fuerzas dispuestas a reformar en el gobierno y la administración, que anteriormente habían estado en retirada, ahora estaban completamente marginadas. Como profesores universitarios actuales o futuros, los discípulos de la escuela de Hegel se vieron directamente afectados. Los que ya eran profesores pudieron mantener su puesto, pero para los nuevos nombramientos debía ser «extirpada la semilla de dragón del hegelianismo», tal y como se metió en boca del rey, cuestión que al menos debía tener algún sentido. De hecho, ya en 1840 Friedrich Julius Stahl (1802-1861) fue designado para suceder a Gans. El nombramiento (1841) de Schelling, de 66 años, también se encuentra en este contexto, aunque no fue designado para la cátedra de Hegel, que ya ocupaba Gabler, sino como miembro «lector» (es decir, dando lecciones) para la academia. Como muestra el ejemplo de Bruno Bauer, también hubo prohibiciones de nombramientos (retirada

de la *venia legendi* en marzo de 1842). Los representantes más jóvenes y radicales de la escuela se dieron cuenta de que las universidades se encontraban de aquí en más cerradas para ellos; también en ese momento, Marx abandonó sus esperanzas respectivas y se involucró cada vez más con la *Rheinische Zeitung*, de la que se convirtió en editor en jefe en octubre de 1842 (ver arriba). Las cambiantes condiciones también afectaron su pensamiento político. Antes de su despido, Bauer todavía estaba preparado para considerar aspectos de un estado moderno en Prusia, por ejemplo, en la unión de iglesias. Al ser retirado su puesto docente, llegó a la conclusión de que Prusia había quedado expuesta como un sistema de nula libertad (Bauer 1842a, 2 s.), cuestión que consecuentemente criticó en su obra *Die gute Sache der Freiheit*... (*cf.* Moggach 2003, 120-127). Con ello también cambió su actitud hacia Hegel. Si bien Bauer pareció condenar a Hegel desde el punto de vista del pietismo en su *Posaune* (1841), en verdad lo que hizo fue un intento de proteger los rasgos progresistas de Hegel de la apropiación conservadora. Feuerbach vio con bastante acierto que la *Posaune* todavía se basaba fundamentalmente en el hegelianismo (*Feuerbach, Nachlass*, I, 330). Después de su expulsión, Bauer ya no pudo más, como hiciera Hegel, «construir sobre la razón ya realizada en el presente», y continuar con ello mediante reformas (*Bauer Saß*, 256): reemplazó así la «asunción» diferenciada del presente de Hegel por su pura negación. En lugar de la monarquía constitucional, Bauer opta ahora por la república, en lugar de reformas, apoya la revolución; un resultado que se vincula a Marx, en cuya *Rheinische Zeitung* Bauer escribió en aquel tiempo (Moggach 2003, 265 s.). Dado que las críticas radicales de Bauer encontraron escasa resonancia, se retiró con resignación: después de la revolución fallida, se desvió hacia la derecha.

3.3.1. *La cuestión constitucional*

Entre los extremos de la represión estatal y los radicalismos bauerianos o de procedencia marxista, la mayoría de los discípulos de Hegel en la década de 1840 tuvieron un difícil «acto de equilibrismo» (Ottmann 1977, 277). El debate político más importante de su época fue sin duda la cuestión constitucional. El artículo XIII de la ley federal de junio de 1815 establecía que todos los estados federales tendrían su propia constitución. Se convertirían de este modo en monarquías constitucionales absolutas. En Prusia, el tema fue particularmente explosivo debido a la promesa constitucional, repetida mas nunca cumplida, por lo que la cuestión constitucional se convirtió en uno de los debates centrales del *Vormärz*. En su *Filosofía del derecho* (*TWA* 7, 431-440), Hegel asume que la constitución corresponde a la razón y la necesidad del tiempo, pero esta convicción quedó allí torcida junto a la 'mala' realidad, de ahí que no le quedara más que esperar con una cierta expectativa. Esta actitud de espera se volvió cada vez más difícil para sus discípulos, mientras pasaba el tiempo sin

cumplirse la promesa. Como resultado de la restauración en curso, y entretanto intensificada, parecía abrirse una brecha entre la conciencia y la realización de la libertad, y se vieron así, *nolens volens*, en una situación de mayor poder que la de un grupo de oposición que articula y busca realizar el progreso político y social como metas precisas.

Gans, quien murió temprano como profesor de derecho, y sin embargo logró alcanzar la vanguardia intelectual (ver arriba, *cf*. Waszek 2019), no estaba aislado de ninguna manera, y encontró compañeros de armas o emuladores, por ejemplo, en Michelet y Rosenkranz. Estos herederos de las ideas políticas de Hegel, independiente de las hostilidades reaccionarias y revolucionarias, abogaban por un orden constitucional que debía otorgar libertades civiles. Así se puede entender mejor sus compromisos en 1848, cuestión que Gans no vivió nunca más. El escrito de Michelet *Zur Verfassungsfrage* surgió en el contexto inmediato de la Revolución de marzo y sin duda fue apoyado con entusiasmo (1848, 2), pero permaneció sin embargo en el marco de la monarquía constitucional, ya que para él habría sido demasiado peligroso saltarse simplemente esta etapa. La «igualdad de los derechos civiles» se consolidará en cambio con la realeza (*ibid*., 3). Rosenkranz es aquí aún más interesante debido a su actividad política. Se identificó tanto con la revolución que fue nombrado «consejero de conferencias», y en 1849 trabajó como miembro de la primera cámara del parlamento estatal prusiano. A pesar de todo el reconocimiento de la revolución, que para él estaba legitimada por la postura rígida del rey, siguió defendiendo la monarquía constitucional en contra de la república, y se unió finalmente al centro en la primera cámara (Rosenkranz 1919, XXV).

3.3.2. *Formación del estado constitucional – oposición y partidos*

Sin pasar por alto el catálogo entero de demandas progresistas, que sus discípulos registraron como mérito de Hegel, vale la pena echar un vistazo más de cerca a la oposición y la formación de los partidos. La «Doctrina de la oposición» de Gans parece trazar una línea de continuidad hacia Ruge y los hermanos Bauer. En su justificación de la oposición en el estado, Gans le pone la tarea de la contradicción y la negación (Gans 1991, 156). Para el lector iniciado yacía allí una alusión a la «proposición de la contradicción» en la *Lógica* de Hegel, la cual enfatiza el papel productivo de la contradicción en contra de la lógica anterior (*TWA* 6, 74-80). Así, en la forma de argumentación de Gans, puede ser visto el intento de contraponer esta lógica a los rasgos resignados de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Ruge, Bruno y Edgar Bauer parecen haber adoptado esta estrategia. En su artículo «Crítica y partido», Ruge intenta transferir el poder productivo de la negación, la contradicción y la contraposición de la «ciencia» a la política –donde la «negación» ya es «reconocida como un momento» (Ruge 1842, 1179)–,

cuestión que para él trajo por consecuencia la necesidad de permitir partidos políticos opuestos (Ruge 1842, 1182). En la cuarta sección del folleto anónimo de 1843, *Staat, Religion und Parthei*, ocasionalmente atribuido a Bruno Bauer, pero redactado en realidad por su hermano menor Edgar (1820-1886), se retoma la idea de una oposición legítima, la cual, al igual que con Ruge, se caracteriza como «partido» (E. Bauer 1843, 19 s.). Precisamente la contraposición, el debate permitido entre los partidos, acercaría la autodeterminación de los ciudadanos, y esta perspectiva fue identificada, cuando no explícitamente ligada a Hegel o Gans, sí con la posición general del «filósofo» (*ibid*., 18). Menos radical, pero con visión de futuro, Rosenkranz ofreció en un discurso (1843) una de las primeras investigaciones sobre el concepto de partido en Alemania (Erbentraut 2009). No debe olvidarse aquí que el «partido» también se convirtió en una forma de autodefinición del 'joven hegelianismo' (Eßbach 1988, 157-161).

3.3.3. *La cuestión social*

El propio Hegel no utilizó la expresión «cuestión social», pero es significativo que alrededor de 1840 esto se afirmara con autores como Heine (*DHA*: 13/1, 310; 14/1, 100; *cf*. Höhn ^{3}2004, 472-481) y Michelet (1848, 4), que fueron discípulos o, como Lorenz von Stein (1815-1890; *cf*. Waszek, 2018b), que a lo menos pertenecen a la historia ulterior de la recepción de Hegel, y sin embargo, debió haber sido el mismo Hegel quien llamó la atención de sus discípulos respecto de las aporías de la «sociedad burguesa» por medio de su sutil análisis. Por otro lado, encontraron las respuestas de Hegel insatisfactorias y capaces de ser todavía mejoradas. El interés de los discípulos de Hegel por la «cuestión social» fue masivo, aun cuando aquí sólo pueda ser mostrado a modo de ejemplo. Ya a principios de la década de 1840, Rosenkranz estudió la situación de «los llamados pueblos, sirvientes y trabajadores» (Rosenkranz 1919, 96), especialmente a nivel regional (Königsberg), y se esforzó por la asunción social-estatal y educativa de las injusticias. En 1849 Michelet publicó un folleto sobre la «cuestión social» en el que amplió la recepción de la economía nacional por parte de Hegel. Gans, L. v. Stein y otros recurren explícitamente hacia la búsqueda de nuevos enfoques. Michelet (1849, 12) y Strauß (1848, 36, 49) recurren implícitamente a las doctrinas sociales de los saint-simonistas, utilizando el concepto de asociación. Al menos Stein y Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), ambos de la siguiente generación, y que solo pudieron estudiar con los discípulos de Hegel, piensan ya en los «impuestos progresivos» (Oppenheim 1850, 157) como instrumentos de distribución. En su búsqueda de nuevas respuestas a la «cuestión social», los discípulos de Hegel se encontraron con todo un espectro de alternativas hacia el cambio revolucionario, cuestión que también llevó por caminos ensortijados a la construcción del moderno estado social.

A pesar de tales efectos tan tardíos, la revolución fallida de 1848 condujo inicialmente al fin del pensamiento político de la *escuela hegeliana*. La resignación y el retraimiento a cuestiones históricas y estéticas son características de varios discípulos. Strauß recurrió a los estudios biográficos (los más valiosos sobre Schubart, 1849 y Reimarus, 1862). El siguiente, y quizás el más original, libro de Rosenkranz fue la *Ästhetik des Hässlichen* (1853), seguido de la gran monografía sobre Diderot (1866). Si bien las cuatro obras mencionadas son todas significativas, difícilmente pueden describirse como productos de la escuela hegeliana. El punto culminante de la escuela había ya pasado y, en la medida en que sus representantes se encontraban aún activos, encontraron otros campos de actividad y contextos de trabajo.

Bibliografía

a) Fuentes

BAUER, Bruno (1841): *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum*. Leipzig.

—— (1841-42): *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. 3 vol. Leipzig.

—— (1842): «Die Juden-Frage», en: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. 5, Nr. 274-282 (1842), 1093-1126.

—— (1842a): *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich & Winterthur.

—— (1843a): *Die Judenfrage*. Braunschweig.

—— (1843b): «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden», en: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. Ed. Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 56-71.

—— (1847): *Vollständige Geschichte der Partheikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846*. 3 vol. Charlottenburg.

—— (1862/1863): «Das Judenthum in der Fremde», en: *Neues Conversations-Lexikon. Staats- und Gesellschafts-Lexikon*. 23 vol. [1859-1867]. Ed. Hermann Wagener. Vol. 10. Berlín 1862, 614-671. Edición separada como opúsculo: *Das Judenthum in der Fremde*. Berlín 1863.

Bauer Saß (1968): Bruno Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Ed. Hans-Martin Saß. Fráncfort del Meno.

[BAUER, Edgar] (1843): *Staat, Religion und Parthei*. Leipzig.

BÖRNE, Ludwig (1827): *Einige Worte über die angekündigten Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik, herausgegeben von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin*. Heidelberg.

DAUB, Carl (1833): *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel*. Heidelberg.

ERDMANN, Johann E. (1896/1964): *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode* [1ª edición 1866]. Facsímil de la 4ª edición (1896), con introducción de Hermann Lübbe. Stuttgart-Bad Cannstatt.

FEUERBACH, Nachlass: *Ludwig Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass*. 2 vol. Ed. Karl Grün. Leipzig 1874.

FONTANE, Theodor (1898/2014): *Von Zwanzig bis Dreißig: Autobiographisches*. Berlín 1898. En el marco de la «Großen Brandenburger Ausgabe». Ed. Theodor-Fontane-Arbeitsstelle in Göttingen. Vol 3.3, Ed. Wolfgang Rasch. Berlín 2014.

GANS, Eduard (1832): E. Gans, «Ueber die Untersuchungsmaxime des Preußischen Civilprocesses (Eine Rezension)», en: *Beiträge zur Revision der preußischen Gesetzgebung*. Ed. E. Gans. Berlín 1832, 450-479.

—— (1833): „Vorrede«, en: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Hegel, Werke, Bd. 9]. Berlín 1833, V-XVII.

—— (1833/1834): «Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre», en: *Historisches Taschenbuch*. 4 (1833), 283-326; 5 (1834), 409-453.

—— (1836/1995): *Rückblicke auf Personen und Zustände*. Berlín 1836; Reimpresión con introducción, notas y bibliografía de N. Waszek. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

—— (1836a): «Die Stiftung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», en: *Rückblicke auf Personen und Zustände* (1836), 215-256.

—— (1971): *Philosophische Schriften*. Ed. e introducción Horst Schröder. Glashütten im Taunus.

—— (1981): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*. Ed. Manfred Riedel. Stuttgart.

—— (1991): *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*. Ed. N. Waszek. Fráncfort del Meno.

—— (2005): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte: Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Ed. Johann Braun. Tübingen.

GANS, Briefe Gans, Eduard (2011): *Briefe und Dokumente*. Ed. Johann Braun. Tübingen.

GÖSCHEL, Carl Friedrich (1829): *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß: Ein Beytrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*. Berlín & Halle.

GRÜN, Karl (1844): *Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer*. Darmstadt.

HBZ: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Ed. Günther Nicolin. Hamburg, 1970.

HEGEL, Werke [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:] *G.W.F. Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten ['Freundesvereinsausgabe']. 18 en 21 vol. Berlín 1832-45.

HEGEL, GW: *Gesammelte Werke* (*GW*). Eds. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften / Hegel-Archiv Ruhr-Universität Bochum. Hamburgo 1968.

HEGEL, TWA G.W.F. Hegel, *Theorie Werkausgabe*. 20 vol. Ed. Eva Moldenhauer & K.M. Michel. Fráncfort del Meno 1969-71.

HEGEL, Briefe Briefe von und an Hegel. 4 en 5 vol. Ed. Johannes Hoffmeister / Friedhelm Nicolin. 3a edición. Hamburgo, 1981.

HEGEL, G.W.F. (1983): *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18, mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannenmann*; Ed. por los asistentes académicos del Hegel-Archiv. Hamburgo.

Hegelsche Rechte Die Hegelsche Rechte: Texte aus den Werken von F. W. Carovè, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler. Ed. Hermann Lübbe. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

HEINE: DHA: Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Werke* [Düsseldorfer Ausgabe]. 16 vol. Ed. Manfred Windfuhr. Hamburgo 1973-1997.

HEINE: HSA: Heinrich Heine: *Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Ed. Nationale[n] Forschungs- und Gedenkstätte[n] der klassischen deutschen Literatur in Weimar / 'Centre National de la Recherche Scientifique' en París. Berlín & París 1970 s.

HINRICHS, Hermann Friedrich Wilhelm (1822): *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*. Con prólogo de G.W.F. Hegel [I-XXVIII]. Heidelberg.

HUNDT, Martin (Hrsg. 2010): *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und der Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844)*. 3 vol. Berlín.

LASSALLE, Ferdinand (1861): *Das System der erworbenen Rechte: eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie*. 2 vol. Leipzig.

LEO, Heinrich (1838): *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit*. Halle.

MARHEINEKE, Philipp Konrad ([2]1827): *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*. 2. Edición [primera edición 1819]. Berlín.

MEW: Marx-Engels-Werke. 39 vol. Ed. Institut für Marxismus- Leninismus ZK / SED. Berlín 1956-1968.

MEYEN, Eduard (1839): *Heinrich Leo – der verhallerte Pietist. Ein Literaturbrief allen Schülern Hegels gewidmet*. Leipzig.

MICHELET, Karl Ludwig (1843): *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie: mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*. Berlín.

—— (1848): *Zur Verfassungsfrage: den Mitgliedern der beiden verfassungsgründenden Versammlungen gewidmet*. Fráncfort del Oder & Berlín.

—— (1849): *Die gesellschaftliche Frage in ihrem Verhältnisse zum freien Handel: Rede, gehalten in der Sitzung des Freihandels-Vereins vom 12. Juni 1849*. Berlín.

—— (1870): *Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph: eine Jubelschrift*. Leipzig.

—— (1884): *Wahrheit aus meinem Leben*, nebst 2 Lichtbildern und 4 Stammtafeln. Berlín.

OPPENHEIM, Heinrich Bernhard (1850): *Philosophie des Rechts und der Gesellschaft und das öffentliche Recht Deutschlands*. Stuttgart.

ROSENKRANZ, Karl (1840a): *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*. Königsberg.

—— (1840b): *Das Centrum der Speculation: eine Komödie*. Königsberg.

—— (1844): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlín.

—— (1853): *Ästhetik des Häßlichen*. Königsberg.

—— (1858): *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*. Berlín.

—— (1866): *Diderot's Leben und Werke*. 2 vol. Leipzig.

—— (1870): *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig.

—— (1873): *Von Magdeburg bis Königsberg*. Berlín.

—— (1919): *Karl Rosenkranz politische Briefe und Aufsätze 1848-1856*, Ed. Paul Herre. Leipzig.

ROSENKRANZ, Briefe: Karl Rosenkranz, *Briefe 1827 bis 1850*. Ed. Joachim Butzlaff. Berlín 1994.

RUGE, Arnold (1842): «Kritik und Partei. Der Vorwurf gegen die neueste Geistesentwicklung», en: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. 5 (1842), 1175-1182.

—— (1862-1867): *Aus früherer Zeit*. 4 Vol. Berlín.

SCHALLER, Julius (1837): *Die Philosophie unserer Zeit: zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*. Leipzig.

STRAUß, David Friedrich (1835+1836): *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. 2 vol. Tübingen; Trad. francesa: *Vie de Jésus: ou examen critique de son histoire*, 2 vol., Trad. Émile Littré. París 1839-1840; *The life of Jesus, critically examined*, 3 vol., Trad. George Eliot. London 1846.

—— (1837/1980): *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. 3 vol. Tübingen 1837; Reimpresión: Hildesheim & New York 1980.

—— (1840/1841): *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*. 2 vol. Tubinga & Stuttgart.

—— (1848): *Sechs theologisch-politische Volksreden*. Stuttgart & Tubinga.
—— (1849): *Christian Friedrich Daniel Schubart's Leben in seinen Briefen*. 2 vol. Berlín.
—— (1862): *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Leipzig.
STRAUß, Briefe [Strauß, David Friedrich]: *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß*. Ed. Eduard Zeller. Bonn, 1895.

THOLUCK, August (1823, [2]1825): *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers*. Hamburgo 1823; 2. Edición 1825.

VARNHAGEN VON ENSE, Karl August (1861): *Tagebücher: aus dem Nachlaß Varnhagen's von Ense*. Vol. 1. Leipzig.

b) Literatura secundaria

ADB Allgemeine Deutsche Biographie. 56 vol. Ed. Historische Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München. Leipzig, 1875–1912.

AVINERI, Shlomo (1963): «A Note on Hegel's View on Jewish Emancipation», en: *Jewish Social Studies*. 25:2 (1963), 145-151.

—— (1972): *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge – Trad. al alemán Rolf y Renate Wiggershaus: *Hegels Theorie des modernen Staates*. Fráncfort del Meno 1976.

BEYER, Wilhelm Raimund (1967): «Wie die Hegelsche Freundesvereinsausgabe entstand», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 15 (1967), 563-569.

BIENENSTOCK, Myriam (1994): «L'Ecole hégélienne. Les hégéliens», en: *Philosophie Politique*. 5: *Hegel* (1994), 55-68.
—— (2018): «Hegel über das jüdische Volk: 'eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit'», en: *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*. Ed. Amit Kravitz / Jörg Noller. Tubinga 2018, 117-134.

BLÄNKNER/GÖHLER/WASZEK (Eds. 2002): *Eduard Gans (1797-1839): Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*. Eds. R. Blänkner, G. Göhler, N. Waszek. Leipzig.

BRAUN, Johann (1997): *Judentum, Jurisprudenz und Philosophie: Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797-1839)*. Baden-Baden.

CESA, Claudio (1966): *La sinistra hegeliana*. Trad. Claudio Cesa. Bari.

ERBENTRAUT, Philipp (2009): «Karl Rosenkranz als Parteienforscher», en: *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung*. 21 (2009), 121-142.
—— (2014): «Ein kritischer Freund der Parteien. Hegels Auffassung der politischen Partei war differenzierter als bisher angenommen», en: *Hegel-Studien* 48 (2014), 95-123.

EßBACH, Wolfgang (1988): *Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe*. Múnich.

FEILCHENFELDT, Konrad (1994): «Karl August Varnhagen von Ense und Hegel«, en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 147-176.

FISCHER, Lars (2006): «Hegel in Support of Jewish Emancipation: A Deliberate Political Act?», en: *The Owl of Minerva*. 37:2 (2006), 127-157.

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1983): «H.G. Hotho, Kunst als Bildungserlebnis und Kunsthistorie in systematischer Absicht – oder die entpolitisierte Version der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts», en: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels* [Hegel-Studien Beiheft 22], Eds. A. Gethmann-Siefert & Otto Pöggeler. Bonn, 229-262.

HARNACK, Adolf von (1900): *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Vol. 1.2: *Vom Tode Friedrichs des Großen bis zur Gegenwart*. Berlín.

HOGEMANN, Friedrich (1994): «Die Entstehung der ‚Sozietät' und der ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'», en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 57-92.

HÖHN, Gerhard (1987; [3]2004): *Heine-Handbuch: Zeit, Person, Werk*. Stuttgart 1987; 3. Edición 2004.

JAESCHKE, Walter (2003/2016): *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2003, 3. Edición: 2016.

JAMME, Christoph (1984): «Editionspolitik. Zur ‚Freundesvereinsausgabe' der Werke G. W. F. Hegels», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 38:1 (1984), 83-99.

JAMME, Christoph (Ed. 1994): *Die ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' - Hegels Berliner Gegenakademie*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

KLUTENTRETER, Wilhelm (1966-67): *Die Rheinische Zeitung von 1842/43 in der politischen und geistigen Bewegung des Vormärz*. 2 vol. Dortmund.

LAUBE, Martin (2012): «Das Bild des Judentums bei David Friedrich Strauß», en: *Christentum und Judentum: Akten des internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*. Ed. Roderich Barth, Ulrich Barth, Claus-Dieter Osthövener. Berlín 2012, 430-447.

LAUERMANN, Manfred (2011): «Bruno Bauer nach zweihundert Jahren. Ein Forschungsbericht», en: *Marx-Engels-Jahrbuch 2010*. Berlín 2011, 163-176.

LOBKOWICZ, Nikolaus (2004): «Plattfuß und Sphinx. Bruno Bauer über Juden und Rußland», en: *Forum für osteuropäische Ideen -und Zeitgeschichte*. 8:2 (2004), 175-202.

LÖWITH, Karl (1949/1953): *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago & London 1949. Trad. alemán H. Kesting, bajo el título: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953.

LÜBBE, Hermann (1962): «Die politische Theorie der Hegelschen Rechten», en: *Archiv für Philosophie*. 10 (1962), 175-227.

—— ([2]1974): *Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte*. [1963]. 2. Edición. Múnich 1974.

—— (1965/[3]2003): *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo 1965; 3era edición aumentada 2003.

LUCAS, Hans-Christian (2002): «'Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen': Bemerkungen zur Historisierung und Liberalisierung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff durch Eduard Gans», en: Blänkner/ Göhler/Waszek (Eds. 2002), 105-136.

MAGDANZ, Edda (2002): «Gans' Stellung im Konstituierungsprozess der junghegelianischen Bewegung», en: Blänkner/Göhler/Waszek (Eds.), 177-206.

MALTZAHN, Christoph von (1979): *Heinrich Leo: (1799-1878); ein politisches Gelehrtenleben zwischen romantischem Konservatismus und Realpolitik*. Göttingen.

MAYER, Gustav (1913): «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», en: *Zeitschrift für Politik*. 6 (1913), 1-113.

MEIST, Kurt Rainer (1979): «Altenstein und Gans. Eine frühe politische Option für Hegels Rechtsphilosophie», en: *Hegel-Studien*. 14 (1979), 39-72.

MOGGACH, Douglas (2003): *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge 2003. Trad. alemán Brita Isabel Oeding: *Philosophie und Politik bei Bruno Bauer*. Fráncfort del Meno 2009.

MOOG, Willy (1930): *Hegel und die Hegelsche Schule*. Múnich.

OBENAUS, Sibylle (1994): «Berliner allgemeine Literaturzeitung oder 'Hegelblatt'?: die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' im Spannungsfeld preußischer Universitäts- und Pressepolitik der Restauration und des Vormärz», en: Ch. Jamme (Ed.), *Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik«.* 1994, 15-56.

OTTMANN, Henning (1977): *Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlín.

QUANTE, Michael (2013): «Bruno Bauer, Karl Grün und Karl Marx zur Emanzipation der Juden», en: *Kunst - Religion - Politik*. Eds. Alain Patrick Olivier, Elisabeth Weisser-Lohmann. Paderborn 2013, 319-336.

REISSNER, Hanns Günther (1965): *Eduard Gans: ein Leben im Vormärz*. Tübingen.

SCHLAWE, Fritz (1959): «Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik: Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus», en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 11 (1959), 240-258; 343-356.

—— (1960): «Die junghegelianische Publizistik», en: *Die Welt als Geschichte*. 20 (1960), 30-50.

SCHNEIDER, Katharina (2013): «Feuerbach als Achtundvierziger?: das 'Wesen des Christentums' als Argumentation für die Demokratie», en: *Der politische Feuerbach*, Ed. K. Schneider. Münster 2013, 129-147.

SCHULTE-HOLTEY, Ernst (1998): «Die Freien [Berlin]», en: *Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825-1933*, Ed. Wulf Wülfing, Karin Bruns und Rolf Parr. Stuttgart 1998, 102-111.

SCHULZE WESSEL, Julia: «Vom gemäßigten zum radikalen Antisemiten. Bruno Bauer und die 'Judenfrage'«, en: *Bruno Bauer (1809–1882). Ein »Partisan des Weltgeistes«?*, Ed. Klaus-Michael Kodalle & Tilman Reitz. Würzburg 2010, 263-276.

STEPELEVICH, Lawrence S. (1983): *The Young Hegelians: An anthology*. Ed. L.S. Stepelevich. Cambridge.

VORLÄNDER, Karl (1903): *Philosophie der Neuzeit* [*Geschichte der Philosophie*, vol. 2]. Leipzig.

WASZEK, Norbert (1994): «Eduard Gans, die ‚Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' und die französische Publizistik der Zeit«, en: Ch. Jamme (Ed. 1994), 93-118.

—— (1998): «Aufklärung, Hegelianismus und Judentum im Lichte der Freundschaft von Heine und Gans», en: *Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongress 1997*. Ed. Joseph A. Kruse, Bernd Witte, Karin Füllner. Stuttgart 1998, 226-241.

—— (2002): «'Wissenschaft und Liebe zu den Seinen'. Eduard Gans und die hegelianischen Ursprünge der 'Wissenschaft des Judenthums'», en: Blänkner/Göhler/Waszek (Eds. 2002), 71-103.

—— (2015): «War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?», en: *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*. Ed. Michael Quante / Amir Mohseni. Paderborn 2015, 29-51.

—— (2018a): «David Friedrich Strauß im Revolutionsjahr 1848. Eine Lektüre seiner Sechs theologisch-politischen Volksreden», en: *David Friedrich Strauß als Schriftsteller*, Ed. Barbara Potthast y Volker Henning Drecoll, Heidelberg 2018, 211-251; una versión abreviada en inglés apareció bajo el título: «David Friedrich Strauss in 1848 – an analysis of his 'theologicopolitical speeches'», en: *The 1848 Revolutions and European Political Thought*, Ed. Douglas Moggach & Gareth Stedman Jones, Cambridge 2018, 236-253.

—— (2018b): «Die soziale Frage bei Lorenz von Stein», en: *Vormärz und soziale Frage 1830-1840: Vergleichende Perspektiven*, ed. Wolfgang Fink *et alii*. Reims 2018, 245-279.

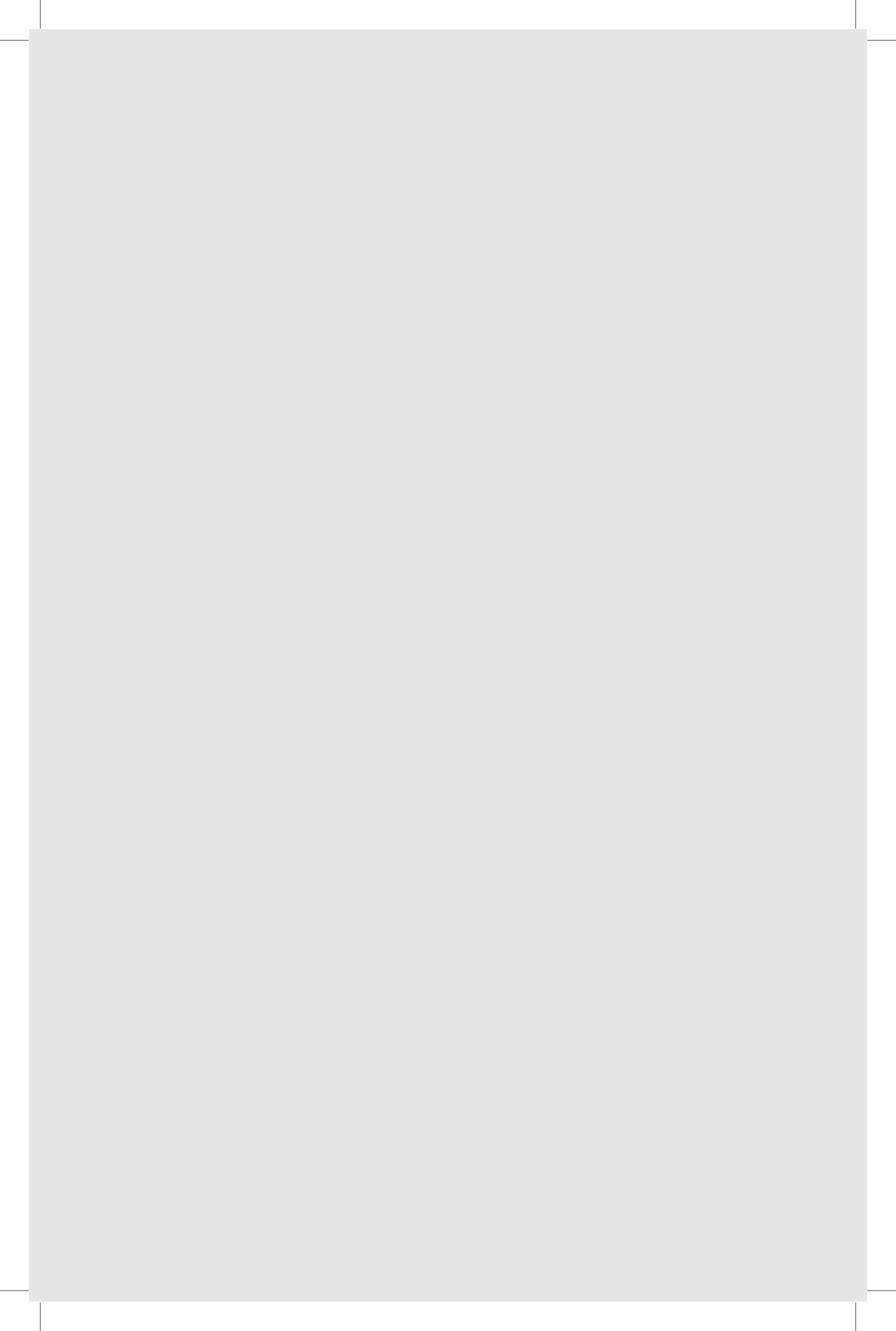
—— (2019): «Ergänzung und Überschreiten von Hegels politischer Philosophie durch Eduard Gans», en: *Perfektionismus der Autonomie*. Ed. D. Moggach, Nadine Mooren / Michael Quante. Paderborn 2019, 183-201.

—— (2019b): «Philosophy in the Wake of Hegel», en: *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*. Ed. Gregory Claeys, Cambridge 2019, 51-71.

ZABEL, Hermann (2001): «Verweltlichung», en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 11. Ed. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basilea 2001, 1007-1009.

ZIEGLER, Theobald (1908): *David Friedrich Strauß*. 2 vol. Straßburg.

ZIEMER, Elisabeth (1994): *Heinrich Gustav Hotho: 1802-1873; ein Berliner Kunsthistoriker, Kunstkritiker und Philosoph*. Berlín: Reimer, 1994.



artículos

El concepto puro del reconocer y su aparecer para la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*

The pure concept of recognition and its appearance for self-consciousness in the *Phenomenology of Spirit*

MILTON ABELLÓN
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.001

Resumen: Este trabajo analiza los dos momentos de la exposición hegeliana del reconocimiento (*Anerkennung*) que se desarrollan al final de la parte introductoria y en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* (1807): (i) el concepto puro del reconocer y (ii) el aparecer de dicho concepto para la autoconciencia, con el fin de esclarecer el sentido específico de la noción de reconocimiento en el marco problemático de dicho capítulo. Nuestra primera tesis es que el primer momento (i) establece los momentos constitutivos del movimiento del reconocer y, con ello, de la mediación intersubjetiva de la autoconciencia, sólo desde la referencia (*Beziehung*) práctica y recíproca entre las dos (auto)conciencias en las que la autoconciencia se duplica. Nuestra segunda tesis es que el segundo momento (ii), en particular la dominación y la servidumbre, muestra que el reconocimiento implica una triple referencia de la autoconciencia que persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia], pues desarrolla la doble referencia práctica entre las dos (auto)conciencias y la referencia práctica e intersubjetiva de la autoconciencia duplicada con el algo vivo o la «cosa natural» que era objeto de la apetencia. Nuestra tercera tesis es que, aunque el reconocimiento recíproco no se realice en la sección A, su exposición exhibe que consiste en el resultado del movimiento de la referencia práctica e intersubjetiva de la (auto)conciencia, constituyendo el momento en el que la autoconciencia superaría su contraposición como conciencia y alcanzaría la unidad mediada consigo misma en la unidad mediada con el ser otro.

Palabras clave: reconocimiento, concepto puro, aparecer, momentos, autoconciencia.

Abstract: This paper analyzes the two general moments of the Hegelian exposition of recognition (*Anerkennung*) that are developed at the end of the introductory part and in section A of chapter IV of Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1807): (i) the pure concept of recognition and (ii) the appearance of this concept for self-consciousness, in order to clarify the specific meaning of the notion of recognition in the problematic context of the chapter IV. Our first thesis is that the first moment (i) establishes the constitutive moments of the movement of recognizing and, with it, of the intersubjective mediation of self-consciousness, only from the practical and reciprocal reference (*Beziehung*) between the two (self-)consciousnesses in which self-consciousness is duplicated. Our second thesis is that the second moment (ii), in particular the mastery and servitude, shows that recognition entail a triple reference of the self-consciousness that persists as consciousness [*sc.* (self-)consciousness], because develops the double practical reference between the two (self-)consciousnesses and the practical and intersubjective reference of the duplicated self-consciousness with the living thing or the «natural thing» that was the object of appetite. Our third thesis is that, although reciprocal recognition is not realized in section A, its exposition shows that it is the result of the movement of the practical and intersubjective reference of (self-)consciousnesses, constituting the moment in which self-consciousness would sublates its contraposition as consciousness and would achieves the mediated unity with itself in the mediated unity with the other-being.

Keywords: recognition, pure concept, appearing, moments, self-consciousness.

1. Introducción

El presente trabajo analiza los dos momentos generales de la exposición hegeliana del reconocimiento (*Anerkennung*) que se desarrollan al final de la parte introductoria y en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* (1807), (i) el «concepto puro del reconocer»[1] y (ii) el aparecer de dicho concepto para la autoconciencia[2], aparecer que constituye la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer y que consta de dos momentos específicos: (a) lucha a vida o muerte y (b) la dominación y la servidumbre.

Parte de la *Hegelforschung* explicitó la importancia de distinguir los momentos generales mencionados (i-ii), fundamentalmente para señalar dos ideas relacionadas[3]. La primera es que la necesaria reciprocidad del reconocimiento estipulada por el concepto puro del reconocer no se realiza en la experiencia de la autoconciencia en la sección A, «Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre» [IV.A], la cual se resuelve, como sabemos,

1 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hg. v. Bonsiepen, W. und Heede, R., Felix Meiner, Hamburg, 1980 [1807], p. 110. Todas las traducciones son nuestras. El concepto puro del reconocer se desarrolla al comienzo de la sección A, pero se presenta al final de la parte introductoria: *ibid*., pp. 108-110.

2 La formulación específica es: «Este concepto puro del reconocer [...] se ha de examinar ahora tal como su proceso aparece para la autoconciencia», *Ibid*., p. 110. Hegel habla de «proceso» (*Prozeß*) porque, como veremos, el reconocimiento es un movimiento (*Bewegung*) que tiene diversos momentos. Este segundo momento expositivo del reconocimiento ocupa el resto de la sección A: *Ibid*., pp. 110-116.

3 SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich, 1979, p. 75; *Anerkennung in Hegels Phänomenologie und der heutigen praktischen Philosophie*, en SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. y ZURN, C., *Anerkennung*, Akademie Verlag, Berlin, 2009, p. 108. QUANTE, M., «The Pure Notion of Recognition": Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. y ZURN, C., *The Philosophy of Recognition*, Lexington Books - Rowman & Littlefield Publishers Inc., New York, 2010, pp. 91-93.

en un «reconocer unilateral y desigual»[4]. La segunda es que la «estructura de "doble sentido"»[5] de la autoconciencia, expuesta en el concepto puro del reconocer y desarrollada luego en la experiencia de la autoconciencia en IV.A, sólo «anticipa»[6] la realidad social en la que tiene lugar la consumación espiritual de la autoconciencia, pues no da cuenta de la compleja realidad ética en la que se realiza el reconocimiento recíproco en el capítulo del Espíritu (VI), la cual involucra un conjunto de relaciones intersubjetivas e institucionales que exceden la estructura duplicada de la autoconciencia expuesta en el capítulo IV[7].

Nuestro interés se centrará en examinar los dos momentos de la exposición hegeliana del reconocimiento indicados (i-ii) en el propio contexto problemático del capítulo IV, con el objetivo de esclarecer el sentido específico de la noción de reconocimiento que se exhibe en dicho contexto.

Nuestra primera tesis es que el concepto puro del reconocer establece los momentos constitutivos del movimiento del reconocer y, con ello, de la mediación intersubjetiva de la autoconciencia, sólo desde la referencia (*Beziehung*) práctica y recíproca entre las dos (auto)conciencias en las que la autoconciencia se duplica. Nuestra segunda tesis es que la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer, en particular el momento de la dominación y la servidumbre, muestra que el reconocimiento implica una triple referencia de la autoconciencia que persiste como conciencia [*sc.* (auto)conciencia], pues desarrolla la doble referencia práctica entre las dos (auto)conciencias y la referencia práctica e intersubjetiva de la autoconciencia duplicada con el algo vivo o la «cosa natural» que era objeto de la apetencia. Nuestra tercera tesis es que, aunque el reconocimiento recíproco no se realice en la sección A, su exposición exhibe que consiste en el resultado del movimiento de la referencia práctica e intersubjetiva de la (auto)conciencia, constituyendo el momento en el que la autoconciencia superaría su contraposición como conciencia y alcanzaría la unidad mediada consigo misma en la unidad mediada con el ser otro.

Para ello, en primer lugar, presentamos el marco problemático del capítulo IV y los momentos del movimiento de la autoconciencia. En segundo lugar, examinamos el momento de la apetencia. En tercer lugar, abordamos el concepto puro del reconocer y su aparecer para la autoconciencia, determinando

4 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 113.

5 SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, op. cit.*, p. 75.

6 GADAMER, H.-G., «Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein», en *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen, 1980, p. 56.

7 Este último punto es señalado también en sus abordajes del capítulo IV por: BERTRAM, G., *Hegels „Phänomenologie des Geistes". Ein systematischer Kommentar*, Ed. Ebook, Reclam, Stuttgart, 2017, p. 107. DE ZAN, J., *La Filosofía práctica de Hegel*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2003, p. 285 y WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 378-379.

las especificidades que aporta cada momento. Finalmente, compendiamos nuestras argumentaciones centrales.

2. La contraposición de la autoconciencia consigo misma y su superación

La problemática fundamental del capítulo IV es la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma. Para comprender esto es preciso señalar que la figura de la Autoconciencia que expone este capítulo, titulado «La verdad de la certeza de sí mismo»[8], parte de una contraposición fundamental que deja como resultado la figura de la Conciencia desarrollada en los tres capítulos anteriores: la contraposición de la autoconciencia consigo misma, es decir, la contraposición entre (i) la autoconciencia formal y tautológica y (ii) la persistencia de la autoconciencia como conciencia que le es concomitante.

La autoconciencia formal y tautológica es la conciencia que se tiene inmediatamente por objeto a sí misma como «yo puro indiferenciado»[9]: «yo soy yo»[10]. Ella es el resultado de la explicación que la conciencia, en tanto entendimiento, realiza del mundo sensible y perceptible y de su juego de fuerzas mediante leyes formales (Cap. III). La conciencia cancela su objeto de manera inmediata como algo autónomo y distinto de ella misma, porque lo formaliza a través de sus leyes explicativas, convirtiendo el mundo sensible y perceptible en un mundo fenoménico cuyo aparecer o ser para la conciencia no se distingue de la explicación subjetiva[11]. La verdad del objeto queda circunscripta al saber que la conciencia tiene de él. Por lo tanto, su saber del objeto es saber de ella misma. Así, la conciencia alcanza la certeza de sí misma como lo verdadero y se tiene a sí misma como tal por objeto: «yo es el contenido de la referencia (*Beziehung*) y el referir mismo (*das Beziehen selbst*)»[12].

Pero esta autoconciencia, en rigor, «no es autoconciencia»[13], porque no es el saber reflexivo y mediado de sí a través del ser otro y en el ser otro en cuanto tal, ya que, para la conciencia explicativa, el ser otro no tiene la figura del ser autónomo, es decir, la diferencia no es diferencia. La conciencia que entiende y explica logró sólo una unidad abstracta, formal e indiferenciada con su

8 La sección B de este capítulo excede el objeto de estudio del presente trabajo.

9 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 108.

10 *Ibid*., p. 104.

11 BONSIEPEN, W., «Einleitung», en HEGEL, G. W. F., *Phänomenlogie des Geistes*, Felix Meiner, Frankfurt am Main, 1988, pp. XXXIII-XXXIV y HOFFMANN, T., *Hegel. Una propedéutica*, Trad. M. Mueriera y K. Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2014 [2004], pp. 217-223.

12 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 103.

13 *Ibid*., p. 104.

objeto y consigo misma. Por esta razón, la autoconciencia formal y tautológica persiste como conciencia [*sc*. (auto)conciencia][14], la cual se contrapone al ser otro en tanto algo autónomo y distinto de ella misma. En una primera instancia, Hegel sostiene que este ser otro autónomo, objeto inmediato de la (auto) conciencia, es «el objeto de la certeza sensible y la percepción»[15]. Sin embargo, seguidamente aclara que tal objeto, para nosotros o en sí, «no tiene en él el mero modo de la certeza sensible y de la percepción»[16]. En la parte introductoria y en IV.A, como veremos luego, se presentan dos respectos objetuales de la (auto)conciencia, dos objetos a los que marca con el carácter de lo negativo: i. la vida en tanto algo vivo y ii. otra (auto)conciencia.

La Autoconciencia como figura consiste en «el movimiento en el cual esta contraposición [*sc*. la contraposición de la autoconciencia consigo misma] se ha superado»[17], superación por la que la autoconciencia alcanza la unidad e igualdad consigo misma en su unidad con el ser otro.

Este movimiento de superación consta de «tres momentos [en los que] queda acabado, en primer lugar, el concepto de autoconciencia»[18]. El primero, que es más bien el punto de partida de esta nueva figura del saber, es la autoconciencia formal y tautológica, la conciencia que se tiene por objeto inmediato a sí misma como yo puro indiferenciado y esencia verdadera. El segundo, que mediatiza la inmediatez del primero, consiste en la (auto)conciencia apetente que se expone en la parte introductoria. La apetencia (*Begierde*), que da comienzo efectivo al movimiento de la Autoconciencia, instituye el posicionamiento práctico de esta figura del saber, el cual implica un modo de conocimiento y autoconstitución según el cual la autoconciencia se realiza a través de su propia *praxis*[19]. La apetencia es la primera referencia (*Beziehung*) práctica que

14 Utilizamos el término «(auto)conciencia» para referirnos a la autoconciencia que persiste como conciencia, con el fin de evitar su confusión con la autoconciencia formal y tautológica y con la Autoconciencia como figura. En general, Hegel usa «autoconciencia» en la parte introductoria y IV.A. En el marco de la autoconciencia duplicada, utiliza «autoconciencias» en la exposición del concepto puro del reconocer y de la lucha a vida o muerte, y «conciencias» en la dominación y la servidumbre. Mantendremos el término «(auto)conciencia» en el sentido indicado para conservar la cohesión textual.

15 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, op. cit*., p. 103.

16 *Ídem*.

17 *Ídem*.

18 *Ibid*., p. 108.

19 FÖRSTER, E., «Hegels „Entdeckungsreisen", Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*», en VIEWEG, K. y WELSCH, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, p. 42. PIPPIN, R., *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2011, p. 28. SIEP, L., «Die Bewegung des Anerkennes in der *Phänomenologie des Geistes*», en KÖHLER, D. y PÖGGELER, O., *Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen*, 16, 2, Akademie Verlag, Berlin, 2006, p. 111.

la (auto)conciencia establece con el ser otro en tanto algo autónomo y distinto de ella misma: la vida en tanto algo vivo[20]. El tercer momento, que mediatiza la mediación del segundo, es el reconocimiento recíproco, que se anticipa en la parte introductoria y se desarrolla en IV.A, pero no llega a consumarse. El reconocimiento consiste en la segunda referencia (*Beziehung*) práctica que la (auto)conciencia establece con el ser otro, otra (auto)conciencia, en el marco de la duplicación de la autoconciencia. Es la referencia recíproca y mediada entre dos (auto)conciencias. Mas el reconocimiento, veremos, es también el movimiento de tal referencia práctica y el resultado de tal movimiento, el cual consiste en la unidad de la autoconciencia duplicada, que hace aparecer, para nosotros, el concepto de espíritu: «esa sustancia universal que, en la libertad y autonomía perfectas de su contraposición, es decir, de distintas autoconciencias [*sc*. (auto)conciencias] que son para sí, es la unidad de las mismas: [el] *yo* que es el *nosotros* y [el] *nosotros* que es el *yo*»[21].

Estos momentos muestran que la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma implica la mediación de la autoconciencia formal y tautológica, la cual requiere la superación mediadora de los dos respectos objetuales de la (auto)conciencia: i. el objeto de la apetencia y ii. la otra (auto)conciencia. Las dos referencias prácticas generales de la (auto)conciencia que se exponen en la parte introductoria y en IV.A, la apetencia y el reconocimiento, tienen dichos respectos como objeto y su desarrollo se orienta a la superación y mediación mencionadas. Ahora bien, como adelantamos con la formulación de nuestras tesis y demostraremos en lo que sigue, la exposición del reconocimiento, en particular del momento la dominación y la servidumbre, muestra que la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma implica una triple referencia de la (auto)conciencia, pues no sólo involucra la doble referencia y mediación entre las dos (auto)conciencias en las que la autoconciencia se duplica, tal como plantea el concepto puro del

20 Nos distanciamos del lineamiento interpretativo para el cual la *Begierde* es una «determinación esencial» de la autoconciencia que constituye todo su movimiento de realización, idea que se basa en la caracterización la autoconciencia como «*apetencia* en general (*Begierde* überhaupt)» que aparece al comienzo del capítulo. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 104; el subrayado es del original. Pöggeler expresa esto al decir que la *Begierde* es la «apetencia del autodevenir» (*Begierde des Selbstwerdens*) de la autoconciencia, que marca su proceso de desarrollo y consumación. PÖGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber GmbH, Frankfurt am Main, 1973, p. 246. Según este posicionamiento hermenéutico, la *Begierde*, comprendida como «deseo», tiene primero un sentido natural y animal, y luego se espiritualiza en el deseo propiamente humano, el «deseo de reconocimiento». Este último término no pertenece al texto hegeliano, sino que es acuñado por Kojève: «désir de la reconnaissance». KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 14 y ss. Nos ocupamos de la distinción entre la *Begierde* y el reconocimiento en ABELLÓN, M., «Apetencia y reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*», *Nuevo itinerario. Revista de Filosofía*, Vol. 18, 2, 2022, pp. 53-72.

21 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 108; el subrayado es del original.

reconocer y expone la lucha a vida o muerte, sino también la referencia intersubjetiva y mediada de la autoconciencia duplicada con el objeto de la apetencia, tal como despliega el momento de la dominación y la servidumbre. En este sentido, aunque el reconocimiento como tercer momento en que quedaría acabado el concepto de autoconciencia no se consume en IV.A, lo que exhibe la exposición de la experiencia del reconocimiento, en particular el de la dominación y la servidumbre, es que, a partir de esta triple referencialidad de la (auto)conciencia implicada en el movimiento del reconocer, la autoconciencia alcanzaría la unidad mediada de sí misma en su unidad mediada e intersubjetiva con el ser otro, considerando este ser otro en el doble respecto objetual que corresponde a la (auto)conciencia.

3. La referencia práctica apetente

La apetencia, dijimos, es la primera referencia práctica de la (auto)conciencia con el ser otro en tanto algo autónomo y distinto de ella misma. Sobre la especificidad de su objeto, Hegel aclara que, en sí, él no tiene el mero modo de la certeza sensorial y la percepción, sino que es «el ser reflexionado dentro de sí»[22], es decir, la vida. La vida o infinitud reflexionada dentro de sí misma se expuso como el último objeto del entendimiento. En el capítulo III se revela, para nosotros, que la autoconciencia tiene la misma estructura que la vida y que conforma una unidad con ella en tanto la diferencia es interna, no externa[23]. Sin embargo, a través de la cancelación inmediata de la diferencia de la explicación formalizante, el entendimiento diferenció la unidad de la conciencia y su objeto, dejando como resultado la contraposición entre la (auto)conciencia y la vida. Ahora bien, en el marco práctico del capítulo IV, ya no se trata de la representación de la vida o de la infinitud[24], sino del «objeto realmente efecto»[25], es decir, de la vida en tanto «substancia simple y fluida»[26].

La vida, en su unidad, es el proceso y movimiento infinito de configurar y superar sus propios miembros o diferencias internas. Por un lado, es el movimiento de escindirse internamente en sus miembros o partes: figuras vivientes autónomas y subsistentes. Por otro lado, es el movimiento de superación de dichas figuras, pues es el medio universal y fluido de aquellas. La

22 *Ibid*., p. 104.

23 SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und „Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 96-97.

24 BEISER, F., *Hegel*, Routledge, New York-London, 2005, pp. 180-181.

25 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, op. cit*., p. 103.

26 *Ibid*., p. 105.

(auto)conciencia, por su parte, es «autoconciencia viviente [*sc*. (auto)conciencia viviente]»[27], es decir, una figura autónoma y subsistente que es para sí, una figura vital o un miembro de la vida con conciencia de sí. Pero la (auto) conciencia es, además, la figura vital «*para la cual* es la unidad infinita de las diferencias»[28]. Esto quiere decir que ella tiene por objeto la vida, a la que marca con el carácter de lo negativo y, en tanto (auto)conciencia apetente, tiene por objeto inmediato algo vivo: «el objeto de la apetencia inmediata es *algo vivo* (*ein Lebendiges*)»[29].

La referencia práctica apetente de la (auto)conciencia es negativa y unilateral y consiste en el acto de aniquilar (*vernichten*) inmediatamente algo vivo a través del consumo (*Aufzehren*). Por este accionar, la (auto)conciencia supera su oposición al objeto porque lo hace desaparecer, lo convierte en una nulidad (*Nichtigkeit*) y pone esta nulidad del objeto como la verdad de sí misma. De esta manera, la (auto)conciencia muestra que la vida en tanto algo vivo carece de autonomía respecto de ella y, con ello, prueba su propia autonomía respecto de la vida, pues demuestra que no se disuelve en el medio vital universal, sino que se mantiene y conserva como figura autónoma vital por su hacer negativo frente a su objeto[30].

Por el hacer de la (auto)conciencia apetente, se media la autoconciencia formal y tautológica, enriqueciéndose[31] su «objeto abstracto»[32] e inmediato, el yo puro. Gracias a la superación del objeto, la (auto)conciencia alcanza el «sentimiento de su unidad consigo misma»[33], el cual constituye su primera y elemental unidad efectiva con el ser otro y conlleva la demostración básica de la referencia a sí misma como figura vital o ser vivo[34]. Por otro lado, en tanto la (auto)conciencia apetente puso la nulidad efectiva del objeto como verdad de sí misma, la (auto)conciencia alcanza la «certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza que ha llegado a ser, para ella misma, de *modo*

27 *Ibid*., p. 104.

28 *Ibid*., p. 105; el subrayado es del original.

29 *Ibid*., p. 104; el subrayado es del original.

30 ARMSTRONG KELLY, G., «Notes on Hegel´s "Lordship and Bondage"», en O´NEIL, J., *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 258. HONNETH, A., «Von der Begierde zur Anerkennung; Hegels Begründung von Selbstbewußtsein», en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 18-24.

31 El verbo es «bereichern». HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 107.

32 *Ídem*.

33 *Ibid*., p. 106.

34 GADAMER, H.-G., «Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein», *op. cit*., pp. 49-50. JENKINS, S., «Hegel's Concept of Desire», *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2009, p. 121. PIPPIN, R., *Hegel on Self-consciousness*, *op. cit*., pp. 29-35. KALKAVAGE, P., *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel´s Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, pp. 104.

objetual»[35]. Esta certeza es la mediación práctica de la certeza de autonomía que había dejado como resultado el entendimiento, pero mediatizada y enriquecida ahora de manera objetual[36].

Sin embargo, en tanto la (auto)conciencia «es al principio apetencia […] hace la experiencia de la autonomía de su objeto [pues] es incapaz de superarlo a través de su referencia negativa (*negative Beziehung*); [y] vuelve a engendrarlo de nuevo, como a la apetencia»[37]. Debido al carácter inmediato, unilateral y aniquilante de la apetencia, la (auto)conciencia no logra la superación de su objeto ni su unidad con él. La referencia apetente constituye el momento de la «mala infinitud»[38] de la negación práctica, porque mantiene los objetos aniquilables y la apetencia misma en un movimiento indefinido, probando la autonomía del objeto y la no autonomía de la (auto)conciencia respecto de él. En este sentido, adviene para la (auto)conciencia misma la verdad de que «la esencia de la apetencia es algo distinto que la autoconciencia»[39].

4. La referencia práctica e intersubjetiva del reconocimiento

Una de las mayores lecciones que deja la experiencia de la (auto)conciencia apetente es que, para cancelar la mala infinitud de la apetencia y las limitaciones que trae aparejadas en lo que respecta a la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma, es preciso que la negación no sea inmediata y unilateral, sino recíproca y mediada. Si la negación sigue siendo unilateral y aniquilante, la (auto)conciencia se mantiene en el movimiento indefinido de la negación que no logra la unidad con su objeto. Esta lección repercute tanto en el objeto como en la referencia objetual.

A propósito del nuevo objeto de la (auto)conciencia, Hegel sostiene que, a diferencia del objeto de la apetencia que es «sólo autónomo [y] no aniquilable (*unvertilgbare*)»[40], el nuevo objeto «lleva a cabo (*vollzieht*) él mismo la negación en él [y] en sí mismo pone su ser otro o la diferencia como algo nulo y en ello es autónomo»[41]. Esto quiere decir que el nuevo objeto de la (auto)

35 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 107; el subrayado es del original.

36 SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 100; NEUHOUSER, F., «Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*», *Journal of the History of Philosophy*, 24-2, 1986, p. 43.

37 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pp. 105, 107.

38 KALKAVAGE, P., *The Logic of Desire*, *op. cit.*, p. 105.

39 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 108.

40 *Ídem*.

41 *Ídem*.

conciencia es también un «*yo*»[42], otra (auto)conciencia: una figura autónoma para sí que niega el ser otro y mantiene su autonomía en la negación práctica objetual que ejecuta. Nos encontramos ante la duplicación de la autoconciencia: su descomposición en dos (auto)conciencias contrapuestas que se tienen una a otra por objeto. Ahora bien, que el nuevo objeto sea también un principio subjetivo y activo de negación en y para sí mismo no es suficiente, pues «lo que él es, debe serlo para otro [*sc*. para la otra (auto)conciencia]»[43]. Con esto, Hegel marca ya, desde el lado del objeto, la reciprocidad de la negación, cuestión fundamental para el movimiento del reconocer, pues, como veremos, parte del desarrollo de este movimiento consiste en que ambas (auto)conciencias se superen mutuamente y se medien a sí mismas a través de su negación recíproca.

En este contexto, se pone de relieve también que la nueva referencia (*Beziehung*) práctica de la (auto)conciencia con su nuevo objeto es el reconocimiento recíproco: «es una *autoconciencia* [*sc*. (auto)conciencia] *para una autoconciencia* [*sc*. (auto)conciencia] [y] la autoconciencia [*sc*. la (auto)conciencia] es en y para sí en tanto que y dado que es en y para sí para otro [*sc*. para otra (auto)conciencia]; es decir, sólo en cuanto algo reconocido»[44]. A diferencia de la referencia apetente, el reconocimiento es una referencia intersubjetiva, recíproca y mediada que constituye el movimiento por el cual deviene para la (auto)conciencia «la unidad de sí misma en su ser otro»[45]. Hegel define al reconocimiento como «el concepto de la unidad suya [*sc*. de la autoconciencia] en su duplicación»[46]. En este sentido, el reconocimiento recíproco es también el resultado del movimiento de tal referencia práctica. En lo que sigue, veremos cómo se expone esto y qué aporta cada momento de la exposición del movimiento del reconocer.

4.1. *El primer momento expositivo del reconocimiento: el concepto puro del reconocer y la doble referencia intersubjetiva*

El concepto puro del reconocer, al que Hegel no define como tal, determina, al comienzo de IV.A, que el reconocimiento consiste en el «movimiento del *reconocer*»[47] y establece sus tres momentos constitutivos sólo desde la doble referencialidad intersubjetiva, es decir, desde la referencia recíproca entre las dos (auto)conciencias en las que la autoconciencia

42 *Ídem*; el subrayado es del original.

43 *Ídem*.

44 *Ibid*., p. 108-109; el subrayado es del original.

45 *Ibid*., p. 108.

46 *Ibid*., p. 109.

47 *Ídem*; el subrayado es del original.

se duplica[48]. El filósofo aclara que sus momentos deben mantenerse separados, pero también deben comprenderse como no diferentes porque, en su unidad, constituyen el movimiento del reconocimiento como tal[49].

El primer momento es el salir fuera de sí (*außer sich kommen*) de la autoconciencia, su duplicarse o descomponerse en dos (auto)conciencias contrapuestas. Esto tiene un doble sentido para las (auto)conciencias. Por un lado, cada una se pierde a sí misma en su objeto, en la otra (auto)conciencia, porque se encuentra a sí misma en la otra como algo distinto de ella misma. Pero también, por otro lado, cada (auto)conciencia supera el ser otro, porque se ve a sí misma en su objeto, dado que éste es, al igual que ella, una (auto)conciencia. El segundo momento es la superación del ser otra (*anderssein sein*) de la (auto)conciencia en un doble sentido. Por un lado, cada (auto)conciencia debe superar al ser otro, a la otra (auto)conciencia autónoma, para estar cierta de sí misma como ser autónomo. Sin embargo, por otro lado, con esta superación, cada una se supera a sí misma porque la otra (auto)conciencia es también ella misma. El tercer momento es el retorno. La superación de la otra (auto)conciencia es un retorno mediado de cada (auto)conciencia hacia sí misma en un sentido doble. En efecto, con tal superación, por un lado, cada (auto)conciencia retorna a sí restituyéndose la igualdad consigo misma, igualdad mediada intersubjetivamente en tanto se alcanza en y a través de la otra (auto)conciencia. A la vez, con tal superación y retorno, cada (auto)conciencia restituye a la otra (auto)conciencia su igualdad mediada consigo misma en cuanto ser autónomo, dejándola libre. A través este retorno mediado y recíproco de las (auto)conciencias, la autoconciencia alcanza la unidad mediada de su propia duplicación y hace aparecer, para nosotros, el concepto de espíritu en cuanto autoconciencia intersubjetiva[50].

48 Siep se refiere a esto como la «estructura de "doble sentido"» de la autoconciencia que mencionamos en la introducción. *Cf. supra*. Según él, el concepto puro del reconocer muestra sólo dicha estructura, pero no la síntesis intersubjetiva en una voluntad común ni tampoco expone las formas de interacción intersubjetiva como momentos del reconocimiento, tal como ellas aparecen en los escritos de Jena anteriores a la *Fenomenología*. SIEP, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, op. cit.*, p. 75. Acordando con esto, cabe señalar, empero, que el concepto puro del reconocer establece los momentos constitutivos puros del movimiento del reconocer. Por otro lado, algunas de las formas de interacción intersubjetiva aludidas por Siep son la lucha a vida o muerte y la dominación y la servidumbre que se exponen en IV.A. Siep apunta explícitamente esto último en otro texto, en el que distingue el concepto del reconocimiento de las figuras concretas de la autoconciencia y del espíritu, centrándose especialmente en la dominación y la servidumbre. SIEP, L., *Anerkennung in Hegels Phänomenologie und der heutigen praktischen Philosophie, op. cit.*, pp. 108-110.

49 Estos momentos se desarrollan en HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 109.

50 Quante se refiere a esto al sostener que el concepto puro del reconocer muestra la «constitución social de la autoconciencia individual». Según él, el reconocimiento es la «interacción entre las dos autoconciencias [*sc.* (auto)conciencias]» por la que se alcanza la «estructura intersubjetiva de la autoconciencia» en la que consiste el espíritu. QUANTE, M., «The Pure Notion of Recognition": Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's

Los momentos que acabamos de desarrollar muestran que la referencia práctica del movimiento del reconocer es una actividad de ambas (auto)conciencias frente a sí mismas y frente a la otra, es decir, un hacer doble y necesariamente recíproco. A propósito de esto, y retomando, primero, la reciprocidad de la negación del objeto que señalamos en el apartado anterior, Hegel sostiene que, a diferencia del objeto de la apetencia, el nuevo objeto de la (auto) conciencia es un «objeto […] sobre el que, por eso, ella [*sc*. la (auto)conciencia] no puede hacer nada para sí, si él no hace en sí mismo lo que ella hace en él»[51]. Cada (auto)conciencia hace lo mismo que la otra y le exige a la otra y sólo en tanto la otra haga lo mismo. En este sentido, «el movimiento [del reconocer] es simplemente, por lo tanto, el movimiento duplicado de ambas autoconciencias [*sc*. (auto)conciencias]»[52] y «un hacer unilateral sería inútil, porque lo que deba ocurrir [*sc*. la consumación de los momentos del movimiento del reconocer] sólo puede llegar a suceder por medio de ambas […] Se *reconocen* como *reconociéndose recíprocamente*»[53].

Por lo tanto, el reconocimiento recíproco, según su concepto puro, es el resultado y la consumación de los momentos del movimiento de la referencia práctica intersubjetiva, movimiento por el cual «cada una [de las (auto)conciencias] *se media* [a sí misma]»[54] y, a través de esta mediación de las (auto)conciencias contrapuestas, la autoconciencia duplicada alcanza su mediación intersubjetiva, logrando la unidad de su duplicación.

4.2. *El segundo momento expositivo del reconocimiento: el aparecer del concepto puro del reconocer para la autoconciencia*

El aparecer del concepto puro del reconocer para la autoconciencia constituye, como dijimos, la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer. Esta experiencia se presenta, de primeras, como «el movimiento de la

Phenomenology of Spirit», *op cit*., pp. 91-92, 97. Sin embargo, no consigna los mismos momentos del concepto puro del reconocer que desarrollamos nosotros. Afirma que Hegel distingue «cuatro ambigüedades en el proceso del reconocimiento», a las que interpreta como sus momentos: 1. la necesidad del objeto independiente, 2. la negación de la independencia del otro, 3. la realización de esa independencia en sí mismo y 4. la petición mutua de ambas autoconciencias, en términos de acción comunicativa, de reclusión o autoconfinamiento (*self-confinement*) para dejar espacio a la libre autodeterminación de la otra, de lo cual resultaría el reconocimiento recíproco de las (auto)conciencias como autónomas y libremente autodeterminadas. *Ibid*., pp. 98-99. Según nuestra lectura, el planteo de Quante no deja del todo claro el doble sentido que acompaña a cada momento y también presenta cierto alejamiento del texto de Hegel, en especial en el cuarto momento consignado.

51 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 110.

52 *Ídem*.

53 *Ídem*; el subrayado es del original.

54 *Ídem*; el subrayado es del original.

absoluta abstracción»[55]. Al respecto, cabe recordar que, a través de la experiencia de la (auto)conciencia apetente, se logró una primera mediación práctica de la autoconciencia formal y tautológica, enriqueciéndose el yo puro en cuanto objeto abstracto e inmediato. La (auto)conciencia alcanzó el sentimiento de unidad consigo misma, que implica la demostración básica de la referencia a sí misma como figura vital en la forma del sentimiento de sí (no la certeza) como ser vivo. También logró la certeza verdadera de sí misma: la certeza de sí como figura autónoma que es para ella misma de modo objetual. Ahora bien, en el marco de la duplicación de la autoconciencia, cada (auto)conciencia busca, en principio, «mostrarse como negación pura de su modo objetual […] mostrar que no está vinculada a ninguna *existencia* determinada (bestimmtes *Dasein*), que no está atada en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no está vinculada a la vida»[56]. En esto consiste el movimiento de la absoluta abstracción. Cada (auto)conciencia persiste en probarse como «el puro ser negativo de la conciencia igual a sí misma»[57], es decir, como «puro ser para sí»[58], a través del acto de «aniquilar (*vertilgen*) todo ser inmediato [vital]»[59]. Cada (auto)conciencia, en efecto, está cierta de sí, tiene la certeza de su propia autonomía, pero no está cierta de la otra y por esto «su propia certeza de sí no tiene aún ninguna verdad»[60]. Esta verdad consistiría, aclara Hegel, en que el propio ser para sí de cada (auto)conciencia se le hubiese expuesto como objeto autónomo, es decir, si el objeto se hubiera presentado para cada (auto)conciencia como «esta pura certeza de sí mismo»[61]. Pero esto sólo es posible, «según el concepto puro del reconocer […] si cada una, la otra para ella y ella para la otra, por su propia actividad y por la actividad de la otra, realiza en sí misma esta abstracción pura del ser para sí»[62]. En este sentido, el movimiento de la absoluta abstracción consiste (a) en que cada (auto)conciencia se pruebe para sí misma y para la otra, recíprocamente, como puro ser para sí a través de la aniquilación de toda determinación vital de la existencia y (b) que cada una sea reconocida como tal por la otra mediante el hacer duplicado que estipula el concepto puro del reconocer.

4.2.1 *La lucha a vida o muerte y la doble referencia intersubjetiva*

La lucha a vida o muerte, primer momento de la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer, expone parte de este último desde

55 *Ibid*., p. 111.
56 *Ídem*; el subrayado es del original.
57 *Ídem*.
58 *Ídem*.
59 *Ídem*.
60 *Ídem*.
61 *Ídem*.
62 *Ídem*.

la doble referencialidad intersubjetiva estipulada por el concepto puro del reconocer, es decir, desde la referencia recíproca entre las dos (auto)conciencias en las que se duplica la autoconciencia. La lucha tiene como base o punto de partida el primer momento del concepto puro del reconocer –*sc*. la duplicación de la autoconciencia– y conforma la experiencia del segundo momento de tal concepto –*sc*. la superación del ser otra de cada (auto)conciencia–[63].

La lucha consiste en la exposición de sí de cada (auto)conciencia como abstracción pura. Esta exposición es el hacer recíproco y negativo por el que cada (auto)conciencia busca la muerte de la otra y pone en riesgo su propia vida con el fin de elevar a verdad la certeza de sí como puro ser para sí autónomo en ella misma y en la otra, lo cual implica: (a) que cada una pruebe para sí y para la otra su autonomía respecto de la otra (auto)conciencia y de toda determinación vital de la existencia, y (b) que cada una sea reconocida por la otra como puro ser para sí[64].

Pero la lucha es una actividad fallida para lo que se pretende probar porque la muerte es la «negación *natural* de la vida […] sin la autonomía»[65]. Si la (auto)conciencia muere, cancela toda posibilidad de estar cierta de sí porque simplemente deja de ser. Pero, si la otra (auto)conciencia muere, cancela la posibilidad del reconocimiento, pues no hay quien la reconozca. Por esto, las (auto)conciencias no pueden, a través de la lucha, elevar mutuamente a verdad la certeza de sí mismas como seres autónomos puramente para sí.

Sin embargo, por medio de la lucha deviene para la autoconciencia duplicada la lección de que «la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia»[66]. A partir de la lucha entre las dos (auto)conciencias, se alcanza una primera mediación intersubjetiva y efectiva de la autoconciencia, pues el combate muestra que es preciso que ambas (auto)conciencias vivan para que la autoconciencia duplicada pueda, a través del reconocimiento recíproco de ambas (auto)conciencias, elevar a verdad la certeza de sí misma y alcanzar la unidad de su duplicación.

Ahora bien, antes de pasar a la dominación y la servidumbre, es importante señalar que la lucha muestra lo absurdo del carácter aniquilante de la

63 SIEP, L., «Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 195-196; «Die Bewegung des Anerkennes in der *Phänomenologie des Geistes*», *op. cit*., p. 114.

64 BEISER, F., *Hegel*, *op. cit*., p. 187. SIEP, L., «Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», *op. cit*., p. 195-196. STERN, R., *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Routledge, London – New York, 2013, pp. 91-93. Cabe recordar que, si la (auto)conciencia no arriesga su vida, puede ser reconocida como persona, es decir, sólo en su carácter abstracto, porque si ella no arriesga la vida no prueba para sí ni para la otra su autonomía efectiva respecto del elemento vital de la existencia y, por lo tanto, no eleva a verdad de la certeza de sí como yo puro autónomo, impidiendo, de esta manera, ser reconocida como tal. *Cf*. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 111.

65 *Ibid*., p. 112; el subrayado es del original.

66 *Ídem*.

referencia intersubjetiva y recíproca. Por las razones mencionadas que hacen de la lucha una actividad fallida, se pone de relieve que: aniquilar al otro conlleva cancelarse a sí mismo y la aniquilación propia implica también la cancelación del otro. Por lo tanto, la superación del ser otra de las (auto)conciencias, la prueba de su autonomía respecto de la determinación de la existencia y la unidad resultante del movimiento del reconocer, no pueden darse por una referencia intersubjetiva recíproca y aniquilante.

4.2.2. *La dominación y la servidumbre y la triple referencia de la (auto)conciencia*

La dominación y la servidumbre, segundo momento de la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer, tiene una doble pertenencia. Por un lado, corresponde al segundo momento del concepto puro del reconocer –*sc*. la superación del ser otra de la (auto)conciencia–, pero, a diferencia de la lucha, la referencia intersubjetiva no es aniquilante. A la vez, se desarrolla en dirección a realizar el tercer momento del concepto puro del reconocer, *sc*. el retorno mediado de las (auto)conciencias, por el que la autoconciencia alcanzaría la unidad de su duplicación y consumaría la verdad de su autonomía en tanto espíritu[67].

Ahora bien, el momento de la dominación y la servidumbre pone de manifiesto la incompletitud e insuficiencia de la doble referencia intersubjetiva del concepto puro del reconocer y de la lucha a vida o muerte en lo que concierne a la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma, pues tal referencia no considera el otro respecto objetual que la (auto)conciencia debe aún superar y mediar para alcanzar la unidad de sí misma en su unidad mediada con el ser otro. Nos referimos a la vida en tanto algo vivo o la «cosa natural» que era objeto de la apetencia. El momento de la dominación y la servidumbre muestra que el reconocimiento implica una triple referencia de la (auto)conciencia, pues desarrolla no sólo la doble referencia entre las dos (auto)conciencias, sino también la referencia de la autoconciencia duplicada con la «cosa natural» que era objeto de apetencia. En este sentido, aunque el tercer momento en que quedaría acabado el concepto de la autoconciencia no

67 Para Quante, la desigualdad del reconocimiento en la que se resuelve la dominación y la servidumbre significa que, en IV.A no se establece el reconocimiento como tal, porque entiende que no toda interacción entre las autoconciencias [*sc.* (auto)conciencias] es una forma de instanciación del concepto de autoconciencia como espíritu, sino sólo la interacción intersubjetiva dada por el reconocimiento recíproco. QUANTE, M., «The Pure Notion of Recognition: Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», *op cit.*, pp. 97-102. Aunque acordamos con esta tesis, es importante señalar que el reconocimiento, en cuanto movimiento, consta de varios momentos y algunos de estos momentos consisten en la desigualdad de la relación intersubjetiva. El reconocimiento recíproco como resultado de los momentos de su movimiento no se realiza en IV.A, pero esto no significa que la desigualdad y unilateralidad intersubjetiva no forme parte del movimiento del reconocer.

se consume en IV.A, lo que exhibe la exposición de la experiencia del reconocimiento, especialmente este momento, es que partir de esta triple referencialidad la (auto)conciencia implicada en el movimiento del reconocer, la autoconciencia superaría su propia contraposición como conciencia y alcanzaría la unidad mediada de sí misma en su unidad mediada e intersubjetiva con el ser otro, considerando este ser otro en el doble respecto objetual que corresponde a la (auto)conciencia.

Tras la lucha a vida o muerte se ponen dos figuras de la (auto)conciencia. Una, el señor, la (auto)conciencia que es «puramente para sí»[68] y que demostró su autonomía como puro ser para sí porque se abstrajo de la determinación vital de existencia al haber arriesgado su vida. La otra, el siervo, la (auto)conciencia que «no es puramente para sí, sino para otro»[69]: la (auto)conciencia que se mostró no autónoma por no haber arriesgado su vida, quedando retenida en la determinación vital de la existencia, en «el ser autónomo»[70] de lo vivo. Por esta razón, Hegel define al siervo como la (auto)conciencia que es «en la figura de la *cosidad* […], a la que la vida […] le es la esencia»[71].

El señor, en cuanto la (auto)conciencia que es puramente para sí, es aquella que continúa el movimiento de la exposición de sí como absoluta abstracción a través de la dominación. Él tiene el dominio o el poder (*Macht*) sobre el siervo porque tiene el poder sobre el ser autónomo vital, que es justamente donde el siervo quedó retenido. En este doble respecto la (auto)conciencia autónoma se media a sí misma o, en palabras de Hegel, «está mediada consigo misma»[72]. El señor se media consigo mismo a través del siervo por una referencia doble y mediata. Por un lado, se refiere mediatamente al «objeto de la apetencia»[73], al algo vivo o la cosa natural, a través del siervo que la trabaja y se la sirve para que la goce. Por otro lado, el señor se refiere mediatamente al siervo a través del ser autónomo vital, la cosa natural u objeto de la apetencia, que el siervo trabaja y aquel goza.

El goce (*Genuß*) es «la referencia inmediata (*unmitellbare Beziehung*) como negación pura (*reine Negation*) de la cosa»[74] y logra «lo que no lograra la apetencia […]: acabar con la cosa y satisfacerse»[75]. El goce es una mediación intersubjetiva de la apetencia. Al igual que apetencia, el goce es una referencia inmediata a la cosa natural del consumo. Sin embargo, su objeto no es el algo vivo o la

68 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 112.

69 *Ídem.*

70 *Ídem.*

71 *Ídem*; el subrayado es del original.

72 *Ídem.*

73 *Ibid.*, p. 113.

74 *Ídem.*

75 *Ídem.*

cosa en su naturalidad, tal como era objeto de la apetencia, sino la cosa natural trabajada por el siervo, es decir, la cosa mediada por la actividad formativa de la (auto)conciencia servil: un producto humano. Por esto, la inmediatez del goce es, en rigor, una inmediatez mediada en un doble sentido: la referencia inmediata y negativa del goce a la cosa está mediada por el trabajo del siervo y el objeto de la referencia inmediata del goce es un producto humano, la cosa natural mediada por la negatividad de la actividad formativa de la (auto)conciencia servil. Por último, el goce, a diferencia de la referencia apetente, logra la negación del objeto porque, para el señor, la cosa carece de autonomía. La autonomía de la cosa natural corresponde al siervo que la trabaja. Por esto, la negación pura del objeto que realiza el goce no conlleva, de primeras, la pérdida de autonomía del señor respecto de la cosa ni implica la persistencia de la autonomía de esta última, que sí conllevaba la apetencia[76].

Por medio de la mediación de la (auto)conciencia servil se realiza el «reconocer unilateral y desigual»[77]: el momento del reconocer en el que el siervo reconoce al señor como la (auto)conciencia autónoma en tanto yo puro, pero no la inversa. Esta unilateralidad y desigualdad del reconocer se establece por dos momentos prácticos esencialmente relacionados. El primero radica en que la (auto)conciencia servil encuentra la autonomía del puro ser para sí en el señor, pone en suspenso su propio ser para sí y se pone como un ser para otro en el servicio y en el trabajo. El segundo consiste en que estas activades serviles son inesenciales porque son *para* la (auto)conciencia autónoma y prueban la no autonomía del siervo respecto del señor y de la cosa natural. Por el contrario, el hacer del señor es la actividad esencial: la dominación prueba la no autonomía del siervo con respecto al señor y el goce afirma, en principio, la autonomía del señor respecto de la cosa natural, pues es «el puro poder negativo para el que la cosa es nada»[78], es decir, la referencia práctica que demuestra que la cosa carece de autonomía respecto de él, dejando la autonomía de la cosa al siervo que la trabaja. Ni en el servicio ni en el trabajo, el siervo logra afirmarse como (auto)conciencia autónoma frente al señor ni consumar la negación pura de la cosa. Esto pone de relieve que, desde el momento expositivo de la dominación, la referencia práctica intersubjetiva está marcada por la desigualdad y la unilateralidad. La referencia negativa que el señor establece con el siervo conlleva, en esta primera instancia, la referencia negativa del siervo consigo mismo. El siervo hace frente a sí lo que el señor hace frente a él, pero no a la inversa. Para

76 BEISER, F., *Hegel*, *op. cit.*, pp. 189-190. HOULGATE, S., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. A Reader´s Guide*, Bloomsbury, London, 2013, p. 96. NEUHOUSER, F., «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord», en WESTPHAL, K., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*, Wiley Blackwell, West Sussex, 2009, p. 50.

77 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 113.

78 *Ídem*.

que tenga lugar el reconocimiento en sentido estricto o propiamente dicho[79], es decir, el reconocimiento recíproco, es preciso que se realicen otros dos momentos prácticos que aquí no se ejecutan: (i) que el señor haga frente a sí mismo lo que hace frente al siervo y que el siervo haga frente al señor lo que éste frente a él.

Esto último pone de manifiesto que la mediación de la (auto)conciencia autónoma consigo misma no constituye la mediación de sí exigida por el concepto puro del reconocer porque no se establece por un hacer recíproco. El señor no logra elevar a verdad la certeza de sí mismo como (auto)conciencia autónoma pura por medio de la doble referencia práctica y mediada que establece con sus dos respetos objetuales, el siervo y la cosa. En efecto, el hacer desigual, unilateral y negativo que caracteriza a la dominación en el sentido antedicho revela que la verdad de la (auto)conciencia autónoma es la no autonomía de la (auto)conciencia servil: «su verdad [*sc*. la verdad de la (auto)conciencia autónoma] es, más bien, la conciencia inesencial [*sc*. la (auto)conciencia servil] y la actividad inesencial de ésta»[80]. Por esto, la (auto)conciencia autónoma resulta no autónoma en su doble respecto objetual. Por un lado, el señor se revela no autónomo respecto del siervo, a quien no reconoce en su autonomía y a través de la cual media su referencia con la cosa. Por otro lado, el señor se revela no autónomo respecto de la cosa, porque justamente se muestra que no es autónomo respecto del siervo y de la actividad servil, a las que corresponde la autonomía de la cosa.

Vayamos ahora a la exposición de la servidumbre tal como ella es en y para sí misma. La verdad de la (auto)conciencia servil es, al comienzo, la (auto)conciencia autónoma, el señor. Al inicio, el puro ser para sí autónomo es «para ella [*sc*. para la (auto)conciencia servil], pero no es aún en ella»[81]. De primeras, la autonomía del puro ser para sí es para el siervo algo extraño, porque es en otro, en el señor, la (auto)conciencia autónoma en la que tiene su verdad. Sin embargo, a través de tres momentos, el temor, el servicio y el trabajo[82], la (auto)conciencia servil realiza la mediación consigo misma, con el señor y con la cosa, alcanzado la conciencia de su autonomía en y para sí misma.

Mediante el temor (*Furcht*) a la muerte y al señor, pues éste lo ha dominado tras ganar la lucha a vida o muerte, el siervo experimenta «la negatividad pura del *ser para sí* […] que es la esencia simple de la autoconciencia»[83], la disolución de todas las determinaciones vitales de su existencia[84], mostrando que el

79 Hegel utiliza la expresión «eigentliches Anerkennen». *Ídem*.

80 *Ibid*., p. 114.

81 *Ídem*.

82 SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 105. SHKLAR, J., «Self-sufficient Man: Dominion and Bondage», en O´NEIL, J., *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1996, p. 292.

83 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 114; el subrayado es del original.

84 SIEP, L., «Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», *op. cit*., pp. 196-197.

puro ser para sí no sólo es para él, sino que es también en él mismo. Mediante el servicio (*Dienst*), consuma de manera efectiva dicha disolución universal porque, al servir y obedecer a la (auto)conciencia autónoma, cancela su apego a las determinaciones vitales de la existencia[85]. A través de estos dos momentos, la (auto)conciencia servil alcanza el «sentimiento del poder absoluto»[86]: prueba que tiene en sí misma la negatividad absoluta del puro ser para sí y que esta es para ella misma, pero con esto no logra ser todavía la negatividad del puro ser para sí autónomo, a lo cual llega por medio del trabajo.

El trabajo (*Arbeit*), al que Hegel define como «apetencia inhibida (*gehemmte Begierde*), desaparición retenida [de la cosa]»[87], constituye una mediación formativa e intersubjetiva de la apetencia y de su objeto[88]. Al igual que la apetencia, el trabajo es una referencia negativa (*negative Beziehung*) al algo vivo, a la cosa natural, pero una referencia que inhibe el carácter aniquilante de la referencia apetente[89]. El trabajo no aniquila la cosa ni la hace desaparecer, sino que la forma (*bildet*): niega la naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) de la cosa y la transforma en un producto humano. De esta manera, la (auto)conciencia trabajadora retiene el desaparecer de la cosa y, a partir de su objetivación en la cosa elaborada, como veremos a continuación, logra, de primeras, superar su oposición a la cosa, alcanzando la unidad de su puro ser para sí negativo con la cosa autónoma.

En el trabajo, «la referencia negativa [de la (auto)conciencia trabajadora] al objeto se convierte en la forma de éste y en *algo que permanece;* [porque] el puro ser para sí de la conciencia [*sc*. de la (auto)conciencia trabajadora] […] sale fuera de sí y entra en el elemento del permanecer»[90]. En efecto, en la actividad formativa del trabajo, la forma de la (auto)conciencia trabajadora, su puro ser para sí, es «forma […] expuesta afuera»[91]. Desde el concepto aristotélico de *póiesis*[92], Hegel comprende que la (auto)conciencia trabajadora imprime

85 RENDÓN, C., «La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», *Tópicos*, 24, 2012, pp. 13-14.

86 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 114.

87 *Ibid*., p. 115.

88 Decimos «intersubjetiva» porque, aunque el trabajo sea una actividad que realiza el siervo, es un hacer que tiene lugar en el marco de la referencia intersubjetiva entre las dos (auto)conciencias y, además, porque es una actividad que el siervo realiza *para* el señor.

89 Nos distanciamos de la lectura de Williams, que entiende que lo que la (auto)conciencia trabajadora inhibe con su actividad es la satisfacción de sus propios apetitos en pos de la satisfacción del señor. WILLIAMS, R., *Hegel´s Ethic of Recognition*, University of California Press, Berkeley, 1997, p. 65; «The Concept of Recognition in Hegel´s *Phenomenology of Spirit*», en DENKER, A. y VATER, M., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Humanity Books, New York, 2003, pp. 75 y ss.

90 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., 115; el subrayado es del original.

91 *Ídem*.

92 SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., pp. 105-106.

su forma en la cosa que trabaja, se objetiva en ella, haciendo que su puro ser para sí llegue a ser de modo objetual para ella misma, gracias a lo cual «la forma [que] es su propio ser para sí […] se le hace verdad»[93]. De esta manera, la (auto)conciencia trabajadora «como puro *ser para sí*, se convierte en *algo que es* (*Seiende*) [y] la propia negatividad, su ser para sí […] se le convierte en objeto»[94]. Por esto, el propio ser para sí de la (auto)conciencia trabajadora deviene para ella misma «su propio ser para ella y ella llega a tener conciencia de ella misma en y para sí misma»[95] o, en otras palabras, la (auto)conciencia trabajadora llega a la «intuición del ser autónomo como [intuición] de sí misma»[96].

Pero esta mediación que la (auto)conciencia servil logra consigo misma, con el señor y con la cosa natural no constituye, en rigor, la consumación de su autonomía respecto del ser autónomo vital o natural, ni tampoco la realización de su autonomía y libertad efectivas respecto del señor. Se trata, más bien, de obstinación: «una libertad que aún permanece en la servidumbre»[97]. En primer lugar, la (auto)conciencia trabajadora no es reconocida por el señor como (auto)conciencia autónoma y libre. En segundo lugar, su actividad sigue siendo para otro, para el señor y es trabajo forzado[98]. En tercer lugar, el trabajo servil no es un «formar universal»[99] porque se trata de una (auto)conciencia individual que sólo elabora algunas cosas particulares[100], lo cual implica que en el trabajar tenga que enfrentarse de manera permanente con las determinaciones y particularidades vitales de las cosas autónomas a formar, razón por la que no logra la total autonomía del ser autónomo natural[101]. Por lo tanto, el siervo alcanza solo una libertad interior, una libertad pensada o de pensamiento, pero no su autonomía y liberación respecto del señor ni su total autonomía respecto del ser autónomo vital o natural[102].

93 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, op. cit.*, p. 115.

94 *Ídem*; el subrayado es del original.

95 *Ídem*.

96 *Ídem*.

97 *Ibid*., p. 116.

98 FINDLAY, J., *Hegel. A Reexamination*, Macmillan, New York,1958, p. 98. HOULGATE, S., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. A Reader´s Guide*, *op. cit*., pp. 99-101. KALKAVAGE, P., *The Logic of Desire*, *op. cit*., p. 124-125. SIEP, L., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 106.

99 HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., p. 116.

100 REDDING, P. «The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en BEISER, F., *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 108.

101 HOULGATE, S., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. A Reader´s Guide*, *op. cit*., pp. 99-101.

102 GADAMER, H.-G., «Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein», *op. cit*., pp. 60-63. SIEP, L., «Die Bewegung des Anerkennes in der *Phänomenologie des Geistes*», *op. cit*., p. 117. WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung*, *op. cit*., p 377.

5. Conclusión

El presente trabajo se dirigió a analizar los dos momentos de la exposición del reconocimiento que Hegel desarrolla al final de la parte introductoria y en la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* (1807): (i) el concepto puro del reconocer y (ii) el aparecer de dicho concepto para la autoconciencia, con el objetivo de esclarecer el sentido de la noción de reconocimiento que se exhibe en el marco problemático de dicho capítulo.

Sostuvimos que la cuestión fundamental del capítulo IV es la superación de la contraposición de la autoconciencia consigo misma, o sea, la contraposición entre: i. la autoconciencia formal y tautológica, la conciencia que se tiene inmediatamente a sí misma por objeto en tanto yo puro indiferenciado, y ii. la persistencia de la autoconciencia como conciencia que le es concomitante, *sc*. la (auto)conciencia, la cual se contrapone al ser otro en tanto algo autónomo y distinto de ella misma. En el marco de las secciones del texto que abordamos se presentan dos respectos objetuales de la (auto)conciencia: (a) la vida en tanto algo vivo o la «cosa natural» y (b) otra (auto)conciencia. La superación de la contraposición mencionada, afirmamos, implica la mediación de la autoconciencia formal y tautológica, que se realiza a través de la superación mediadora de los respectos objetuales de la (auto)conciencia. De esta manera, la autoconciencia lograría el acabamiento de su concepto: la unidad mediada consigo misma en su unidad mediada con el ser otro.

El reconocimiento constituye el tercer y último momento del movimiento de la autoconciencia por el que ésta llegaría a superar la contraposición consigo misma. Para comprenderlo, nos detuvimos antes en el momento anterior, la apetencia. Mostramos que, a partir de la inmediata aniquilación apetente de la vida en tanto vivo o de la cosa natural del consumo, se establece una primera mediación práctica de la autoconciencia, pues la (auto)conciencia logra la referencia a sí misma como figura vital o ser vivo y alcanza, de modo objetual, la certeza de sí como ser autónomo, aunque no llega a consumar su autonomía debido al movimiento indefinido de la negación práctica y unilateral de la apetencia.

El reconocimiento se presenta, de primeras, como la referencia práctica que la (auto)conciencia establece con su otro respecto objetual: otra (auto)conciencia. Mas no se trata de una referencia unilateral. El reconocimiento es la referencia recíproca y mediada entre las dos (auto)conciencias en las que la autoconciencia se duplica y también el movimiento de tal referencia, por el cual la autoconciencia logra la unidad de su duplicación. En este sentido, el reconocimiento recíproco, en cuanto unidad de la autoconciencia duplicada, constituye asimismo el resultado del movimiento de la referencia práctica intersubjetiva.

El concepto puro del reconocer, primer momento de la exposición hegeliana del reconocimiento, establece los tres momentos constitutivos puros del movimiento del reconocer –*sc.* (i) el salir fuera de sí de la autoconciencia o su

duplicación en dos (auto)conciencias contrapuestas, (ii) la superación del ser otra de las (auto)conciencias y (iii) el retorno mediado de ambas–. Según este momento expositivo, dicho en términos generales, el reconocimiento es el movimiento de la referencia intersubjetiva por el que las dos (auto)conciencias se niegan recíprocamente, negación por la que retornan a sí mismas y se median a través de la otra. Esta mediación de las (auto)conciencias constituye la mediación intersubjetiva de la autoconciencia en cuanto unidad de su propia duplicación.

La lucha a vida o muerte es el primer momento del aparecer del concepto puro del reconocer para la autoconciencia, o sea, del segundo momento expositivo del reconocimiento. Tiene como base el primer momento del concepto puro del reconocer y conforma la experiencia del segundo momento de tal concepto. A la luz de los resultados de la (auto)conciencia apetente, la lucha consta en la exposición de sí de las (auto)conciencias como abstracción pura. A través de la aniquilación de toda determinación vital de la existencia, que ejecutan recíprocamente al buscar la muerte de la otra y poner en riesgo su propia vida, las (auto)conciencias intentan probarse como el puro ser para sí autónomo, elevar a verdad esta certeza que tienen de sí mismas y ser reconocidas por la otra como tales. Hemos visto que el carácter aniquilante de la referencia recíproca intersubjetiva hace de la lucha un hacer fallido para lo que pretende mostrar. Sin embargo, aquí tiene lugar la primera mediación intersubjetiva y efectiva de la autoconciencia, pues el combate muestra que las dos (auto)conciencias deben vivir para que la autoconciencia pueda, mediante el reconocimiento recíproco de aquellas, lograr la unidad de su duplicación y alcanzar la verdad de la certeza de sí misma.

La dominación y la servidumbre, segundo momento de la experiencia que la autoconciencia hace del movimiento del reconocer, corresponde al segundo momento del concepto puro del reconocer –pero, a diferencia de la lucha, la referencia práctica intersubjetiva no es aniquilante– y se desarrolla, de primeras, en dirección a realizar el tercer momento de dicho concepto. Mostramos que lo central de este momento es que expone el movimiento del reconocer no sólo desde la doble referencialidad intersubjetiva, sino también desde la referencia intersubjetiva y mediada de la autoconciencia duplicada con el algo vivo o la cosa natural que era objeto de la apetencia, la cual no estaba contemplada ni el concepto puro del reconocer ni en la lucha. En este sentido, afirmamos que la dialéctica de la dominación y la servidumbre muestra que el reconocimiento implica una triple referencia de la (auto)conciencia, que contempla los dos respectos objetuales que ella debe superar y mediar para que la autoconciencia supere la contraposición consigo misma. Por esto, sostuvimos que, aunque el tercer momento en que quedaría acabado el concepto de autoconciencia no se consume en IV.A, lo que exhibe la exposición de la experiencia del movimiento del reconocer es que, a partir de esta triple referencialidad la (auto)conciencia implicada en el movimiento del reconocer, la autoconciencia

superaría su contraposición como conciencia y alcanzaría la unidad consigo misma en su unidad mediada e intersubjetiva con el ser otro, considerando este ser otro en el doble respecto objetual que corresponde a la (auto)conciencia.

Ahora bien, al respecto mostramos que la mediación de la (auto)conciencia autónoma consigo misma –*sc*. el señor– no constituye la mediación de sí exigida por el concepto puro del reconocer porque no se establece por un hacer recíproco. El señor no logra elevar a verdad la certeza de sí mismo como puro ser para sí autónomo por medio de la referencia práctica y mediada que establece con sus dos respetos objetuales, el siervo y la cosa, porque el hacer unilateral y negativo que caracteriza a la dominación muestra que la verdad de la (auto)conciencia autónoma es la no autonomía de la (auto)conciencia servil y de su actividad. El señor se revela no autónomo (a) respecto del siervo, a quien no reconoce como (auto)conciencia autónoma y (b) respecto de la cosa natural, porque se muestra no autónomo respecto del siervo y de la actividad servil, a las que corresponde la autonomía de la cosa. Es justamente por esta dependencia, que finalmente se pone de relieve que el señor no logra a través del goce, en cuanto mediación intersubjetiva de la apetencia, afirmar su autonomía respecto de la cosa natural.

Por otro lado, vimos que, por el temor y el servicio, el siervo prueba que la negatividad del puro del ser para sí –que, de primeras, sólo encontraba en el señor y por ello lo reconocía como (auto)conciencia autónoma pura– es en él y para él mismo. Mas, a través del trabajo, en cuanto mediación formativa e intersubjetiva de la apetencia y de su objeto, la (auto)conciencia servil logra ser la negatividad del puro ser para sí autónomo y llega a intuirse a sí misma en el ser autónomo natural. Sin embargo, mostramos que esta mediación del siervo consigo mismo y con sus dos respectos objetuales, el señor y la cosa natural, no constituyen la consumación de su autonomía. La (auto)conciencia servil se muestra no autónoma en ambos respectos objetuales: (i) es no autónoma respecto del señor porque no es reconocida por él y porque su actividad es para él; (ii) es no autónomo respecto del ser autónomo vital, de las cosas naturales, porque el trabajo no es un formar universal. En este sentido, la supuesta autonomía de la (auto)conciencia servil se revela como obstinación.

A partir de lo expuesto, se muestra que la triple referencialidad de la (auto)conciencia desarrollada en la dominación y la servidumbre no llega a consumar el reconocimiento recíproco como el momento en que la autoconciencia superaría su contraposición como conciencia y alcanzaría la unidad mediada consigo misma en la unidad mediada con el ser otro, haciendo aparecer el concepto de espíritu en tanto substancia universal que es también autoconciencia intersubjetiva. En efecto, la triple referencialidad en cuestión no logra la unidad de las dos (auto)conciencias ni la unidad mediada de la autoconciencia duplicada con el ser autónomo vital o natural. Por esta razón, en las secciones del capítulo IV estudiadas, queda inacabado el concepto de autoconciencia.

Bibliografía

ABELLÓN, M., «Apetencia y reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*», *Nuevo itinerario. Revista de Filosofía*, Vol. 18, 2, 2022, pp. 53-72.

ARMSTRONG KELLY, G., «Notes on Hegel´s "Lordship and Bondage"», en O´NEIL, J., *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 253-272.

BEISER, F., *Hegel*, Routledge, New York-London, 2005.

BERTRAM, G., *Hegels „Phänomenologie des Geistes". Ein systematischer Kommentar*, Ed. Ebook, Reclam, Stuttgart, 2017.

BONSIEPEN, W., «Einleitung», en HEGEL, G. W. F., *Phänomenlogie des Geistes*, Felix Meiner, Frankfurt am Main, 1988, pp. IX-LXIV.

DE ZAN, J., *La Filosofía práctica de Hegel*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, 2003.

FINDLAY, J., *Hegel. A Reexamination*, Macmillan, New York, 1958.

FÖRSTER, E., «Hegels „Entdeckungsreisen", Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*», en VIEWEG, K. y WELSCH, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008, pp. 37-57.

GADAMER, H.-G., «Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein», en *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen, 1980, pp. 47-64.

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hg. v. Bonsiepen, W. und Heede, R., Felix Meiner, Hamburg, 1980 [1807].

HOFFMANN, T., *Hegel. Una propedéutica*, Trad. M. Mueriera y K. Wrehde, Biblos, Buenos Aires, 2014 [2004].

HONNETH, A., «Von der Begierde zur Anerkennung; Hegels Begründung von Selbstbewußtsein», en *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 15-32.

HOULGATE, S., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. A Reader´s Guide*, Bloomsbury, London, 2013.

JENKINS, S., «Hegel's Concept of Desire», *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2009, pp. 109–130.

KALKAVAGE, P., *The Logic of Desire. An Introduction to Hegel´s Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007.

KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

NEUHOUSER, F., «Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*», *Journal of the History of Philosophy*, 24-2, 1986, pp. 243-262.

——, «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord», en WESTPHAL, K., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*, Wiley Blackwell, West Sussex, 2009, pp. 37-54.

PIPPIN, R., *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2011.

PÖGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber GmbH, Frankfurt am Main, 1973.

RENDÓN, C., «La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel», *Tópicos*, 24, 2012, pp. 1-16.

SHKLAR, J., «Self-sufficient Man: Dominion and Bondage», en O´NEIL, J., *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 289-304.

SIEP, L., «Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», *Hegel-Studien*, 9, 1974, pp. 155-207.

——, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich, 1979.

——, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. *Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und „Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

——, «Die Bewegung des Anerkennes in der *Phänomenologie des Geistes*», en KÖHLER, D. y PÖGGELER, O., *Phänomenologie des Geistes. Klassiker auslegen*, 16, 2, Akademie Verlag, Berlin, 2006, pp. 109-130.

——, *Anerkennung in Hegels Phänomenologie und der heutigen praktischen Philosophie*, en SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. y ZURN, C., *Anerkennung*, Akademie Verlag, Berlin, 2009, pp. 107-124.

QUANTE, M., «The Pure Notion of Recognition": Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. y ZURN, C., *The Philosophy of Recognition*, Lexington Books - Rowman & Littlefield Publishers Inc., New York, 2010, pp. 89-106.

REDDING, P., «The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en BEISER, F., *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 91-110.

SHKLAR, J., «Self-sufficient Man: Dominion and Bondage», en O´NEIL, J., *Hegel´s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, State University of New York Press, Albany, 1996, pp. 289-304.

STERN, R., *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Routledge, London – New York, 2013.

WILDT, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

WILLIAMS, R., *Hegel´s Ethic of Recognition*, University of California Press, Berkeley, 1997.

——, «The Concept of Recognition in Hegel´s *Phenomenology of Spirit*», en DENKER, A. y VATER, M., *Hegel´s Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Humanity Books, New York, 2003, pp. 59-92.

artículos

O gênio maligno como imagem filosófica emblemática: uma crítica hegeliana ao materialismo dialético

The evil genius as emblematic philosophical image: a hegelian critique of dialectical materialism

SINÉSIO FERRAZ BUENO
https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.002

Resumo: Na filosofia moderna, o gênio maligno de Descartes representou não apenas a radicalização do ceticismo em relação à confiabilidade da razão, mas também a erosão do finalismo metafísico. Nos tempos atuais, quando o materialismo dialético almeja constituir-se como campo explicativo do ser na esfera ontológica, o tempo histórico é destituído de finalismo em termos metafísicos. Neste artigo será apresentada a hipótese de que isso significa restaurar o gênio maligno cartesiano, pois a história passa a ser concebida como sucessão aleatória de fatos contingentes entregues aos interesses imediatos dos homens. Essa perspectiva será contrastada com uma ótica hegeliana, em que o materialismo é interpretado como etapa do desenvolvimento da consciência de si.

Palavras-chave: gênio maligno; filosofia da história; metafísica; idealismo absoluto.

Abstract: In modern philosophy, the evil genius represented not only the radicalization of skepticism about the reliability of reason, but also the erosion of metaphysical finalism. Nowadays, when the dialectical materialism aims to be an explanatory field of being in the ontological sphere, historical time is devoid of finalism in metaphysical terms. In this article, the hypothesis that this means restoring the cartesian evil genius will be presented, since history is now conceived as a random succession of contingent facts delivered to the immediate interests of men. This perspective will be contrasted with a hegelian perspective, in which materialism is interpreted as a stage in the development of self-awareness.

Keywords: evil genius; philosophy of history; metaphysics; absolute idealism.

1. Introdução

A hipótese metafísica do gênio maligno, apresentada por René Descartes como estratégia argumentativa destinada a contestar o ceticismo no campo filosófico, apresenta um alcance muito maior do que se pode supor apenas mediante a leitura das *Meditações Metafísicas*. Como se sabe, Descartes propôs o problema da existência de uma entidade enganadora onipotente capaz de sabotar a capacidade da razão de produzir ideias confiavelmente correspondentes à realidade objetiva. Para além dos objetivos de legitimação filosófica da confiabilidade da razão, visados pelo filósofo, é lícito pensar que o processo histórico de secularização da modernidade, em seu trajeto de destituição da capacidade racional de estabelecer um universo finalístico para a vida humana, representa uma espécie de reafirmação da entidade imaginada pelo filósofo. Quando a razão deixa de ser concebida em termos metafísicos, como uma potência do próprio mundo objetivo, e se converte em simples instrumento de manipulação técnica, submetido a critérios relativistas, isso significa justamente restituir o ceticismo pressuposto pelo gênio maligno, desta vez no que se refere aos horizontes teleológicos da razão. Nesse sentido, sempre que os horizontes ontológicos da metafísica são depreciados em favor da valorização de critérios empíricos que possam definir o que é a realidade, a razão se torna refém de fatos e dados imediatos que neutralizam a esfera dos fins.

Nos últimos séculos, a esfera teleológica foi progressivamente neutralizada pelo estabelecimento de fins cujo fundamento não é o Absoluto, tal como Descartes concebeu a presença de Deus no cogito, mas sim o arbítrio e o relativismo da consciência. No campo filosófico, uma das mais expressivas personificações do gênio maligno consistiu na crítica realizada pelo materialismo dialético ao idealismo de Hegel. Ainda que o materialismo dialético apresente uma teleologia própria para a interpretação do tempo histórico, cujo horizonte se traduz na implantação da propriedade coletiva dos meios de produção e na superação da alienação no trabalho, ela parte do pressuposto de que

a consciência não pode ser pensada de maneira independente dos fatores econômicos. A primazia das condições objetivas estabeleceu um campo de demarcação antagônico em relação ao idealismo absoluto de Hegel, para o qual o tempo histórico é concebido como desdobramento da realização do Espírito Absoluto, pela mediação dos espíritos humanos. É justamente essa destituição do finalismo metafísico, preconizada pelo materialismo dialético, que será pensada no presente artigo como reabilitação do gênio maligno cartesiano.

A hipótese que orientará a presente reflexão consiste em interpretar a inconsistência do método materialista no campo filosófico, particularmente em suas pretensões ontológicas de defender as relações materiais como fundamento do ser. Habitualmente, o antagonismo entre materialismo dialético e idealismo hegeliano torna-se alvo de disputas concentradas no viés ideológico, consagradas a defender a superioridade de um campo intelectual sobre o outro, no que se refere a visões de mundo. Ou então, no interior de universidades e centros de pesquisa, são realizadas abordagens de natureza disciplinar, dedicadas a problematizações técnicas realizadas por especialistas, que não consideram a necessidade de um confronto entre os dois campos de conhecimento no que se refere às suas pretensões ontológicas. O que se pretende desenvolver no presente artigo é justamente a confrontação entre os fundamentos ontológicos do materialismo dialético e do idealismo absoluto, tendo em vista a referência cartesiana do gênio maligno.

2. Descartes e a metafísica

No campo da filosofia da história, ao longo do século XX, verificou-se a decadência das abordagens substantivas acerca da teleologia do tempo histórico. A depreciação da reflexão filosófica sobre o sentido da história, em favor de diversas abordagens de natureza disciplinar e metodológica, pode ser associada ao processo moderno de secularização, que envolve a crítica dos pressupostos metafísicos relacionados a horizontes finalísticos para a vida humana. No contexto moderno, a hegemonia avassaladora do mecanicismo cartesiano como modelo para o conhecimento científico despojou completamente o mundo natural das qualidades anímicas que permitiam pensar os processos vitais da natureza em conjunção com planos superiores determinados por uma inteligência divina. Embora René Descartes fosse um pensador metafísico, sua interpretação dualista, ao negar à substância extensa quaisquer propriedades anímicas ou finalistas, forneceu um fundamento filosófico poderoso para o desenvolvimento de uma ciência moderna amplamente focada na experimentação empírica como base única para o estabelecimento de um conhecimento certo e verdadeiro. Uma vez despojada de horizontes finalísticos capazes de integrá-la a alguma concepção de redenção, a natureza foi

reduzida a um conjunto gigantesco de acontecimentos puramente redutíveis a processos físicos, químicos e biológicos, plenamente disponíveis para a manipulação técnica e utilitária. Desde que, no século XIX, a teoria evolucionista proposta por Darwin adicionou ao mecanicismo cartesiano um modelo interpretativo fundamentado na continuidade biológica determinada unicamente pela seleção natural das espécies mais aptas à sobrevivência, o acaso, entendido como determinismo mecânico destituído de finalismo, assumiu o primeiro lugar como princípio orientador da reflexão filosófica. A conjugação entre mecanicismo cartesiano e evolucionismo biológico proporcionou uma notável expansão das explicações materialistas no âmbito das ciências naturais e das ciências humanas, implicando no declínio do finalismo metafísico.

Dessa forma, se Descartes habitualmente é a referência central da filosofia moderna quando se trata de legitimar o mecanicismo como modelo científico, é importante ressaltar que isso não significa que se deva responsabilizar o grande pensador pelo declínio do finalismo na cultura ocidental. Pelo contrário, o filósofo é justamente o responsável por definir com precisão a importância da metafísica como raiz intelectual da própria razão. Se a proposição mecanicista produziu efeito devastador sobre as concepções animistas do mundo natural, herdadas do pensamento metafísico, não convém esquecer que, na filosofia de Descartes, a redução do mundo material à extensão subordinou-se à qualificação da metafísica como raiz da árvore filosófica[1]. Embora o pensamento do filósofo tenha se dedicado a validar o modelo mecanicista como índice de clareza e distinção, isso não significou de forma alguma que o domínio da extensão tenha sido reduzido a uma compreensão materialista, pela qual a matéria seria entendida como causa fundamental da realidade. Pelo contrário, para o filósofo moderno, o critério de confiabilidade da razão, que justifica que a metafísica seja a raiz da árvore do conhecimento, consiste no estabelecimento da alma como manifestação necessária do intelecto infinito de Deus. A possibilidade de atestar a correspondência entre a certeza subjetiva da razão e a verdade acerca dos objetos por ela compreendidos, deriva da prova ontológica da existência de Deus como causa de si e de toda a realidade do universo, fixada no cogito. Para uma compreensão adequada do alcance genuinamente filosófico da capacidade humana de conhecer o mundo mediante a razão, é preciso considerar que o argumento da existência de Deus como fundamento da razão representou, antes de mais nada, a dissolução da ideia da existência de um gênio maligno capaz de induzir o pensamento ao engano absoluto e dessa forma corroer a plena confiança humana na razão. Nas *Meditações* de Descartes, a garantia da confiabilidade das faculdades racionais dependeu da prova ontológica da existência de Deus, única maneira de impedir que a razão fosse suspeitada como faculdade humana dotada de um princípio dissolutório da objetividade.

1 DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*, Lisboa, Edições 70, 1990, pp. 21-22.

O pensamento de Descartes representa a mais importante demarcação da filosofia moderna, por ter estabelecido os fundamentos para uma virada subjetivista no interior da tradição metafísica. Sua estratégia de radicalização da dúvida, baseada na hipótese metafísica do gênio maligno, elevou a categoria filosófica do sujeito ao patamar de substancialidade autônoma que desde então se tornou um marco imprescindível para a confiabilidade da razão. A autonomia do sujeito pensante que emerge das meditações metafísicas tornou-se o fundamento sólido para a edificação da ciência moderna, em um trajeto decorrente da superação da dúvida metafísica suscitada pela entidade enganadora: «como sabemos, para alcançar o nível deste último tipo de proposições - proposições da ciência -, uma evidência deve superar todas as razões para que se duvide dela e isto, evidentemente, não é possível enquanto a hipótese metafísica do deus enganador permanecer»[2]. A superação da dúvida hiperbólica é alcançada quando o sujeito pensante promove uma inflexão sobre si mesmo que permite constatar que os próprios fundamentos da razão consistem em uma instância metafísica independente e absoluta, que se torna sua garantia de confiabilidade: «é a potência absoluta que está contida na ideia de Deus que garante a impossibilidade de que este mesmo Deus seja fonte de engano»[3]. A metafísica cartesiana pressupõe uma concepção de razão solidamente ancorada em fundamentos metafísicos que são substancialmente exteriores ao sujeito, e é por esse motivo que a dúvida hiperbólica se mostra inconsistente, pois a ideia de Deus «remete a uma causa que não é o ser pensante (...), tem uma realidade objetiva e formal externa anterior ao *cogito*, independente dela, não sendo este sua causa, pelo contrário, ela é a causa do *cogito*»[4]. A prova ontológica da existência de Deus, que pode ser sintetizada na afirmação de que a própria essência de Deus já pressupõe sua existência, é o argumento que confere consistência lógica à metafísica de Descartes, impedindo seu envolvimento em uma circularidade viciosa. Embora a existência de Deus seja um argumento racional que se torna o próprio fundamento da razão, a heterogeneidade conceitual entre a substância finita (cogito) e a substância infinita (Deus) estabelece esta como pressuposto absoluto da interioridade subjetiva, impedindo uma possível circularidade viciosa entre finito e infinito[5].

2 GUIMARÃES, J. A. F., *A noção cartesiana de subjetividade*, (Tese de Doutorado, UFSCAR, 2012), p. 126.

3 Ibid., p. 139.

4 FERNANDES, J. E., «Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes», *Intuitio*, vol. 7, n. 2, 2014, p. 8.

5 Esse aspecto é muito importante, pois na continuidade deste artigo será exposto que a inconsistência filosófica do materialismo dialético se deve à circularidade viciosa entre as relações materiais e o ser. No âmbito da metafísica cartesiana, Jean-Marie Beyssade demonstrou de maneira convincente a ausência de circularidade, apresentando a diferença entre a primeira *perfectissima certitudo* (o cogito) e a segunda *perfectissima certitudo* (Deus).

Sob termos rigorosamente cartesianos, a explicação do movimento dos corpos naturais unicamente a partir das leis fixas da natureza, porém inteiramente desvinculada de horizontes finalistas, é um reducionismo que ignora sua proposição da metafísica como alicerce do conhecimento. A compreensão da importância da metafísica como raiz do conhecimento possibilita entender o equívoco de se reduzir a filosofia cartesiana à mera expansão do mecanicismo como princípio legitimador de um mundo sem finalidades e sem sentido. Na metafísica de Descartes, a existência de Deus como substância eterna, infinita, perfeita e onisciente, significa o estabelecimento de um critério absoluto para a clareza e distinção das ideias. Ao mesmo tempo, Deus representa uma primazia ontológica radicalmente invalidadora da existência de um gênio maligno capaz de sabotar a própria interioridade da consciência mediante a criação contínua de ilusões acerca do mundo objetivo e da própria subjetividade. Ora, quando consideramos que Deus é o critério absoluto em termos ontológicos, uma consequência lógica desse postulado é o pressuposto da metafísica como fundamento de todo conhecimento possível, claro e distinto. Dessa forma, é possível inferir que a concepção do mecanicismo como matriz epistemológica suficiente para o conhecimento do mundo, em detrimento de horizontes finalísticos, consiste de um reducionismo brutal da própria pedra angular do pensamento de Descartes. Embora toda a ciência moderna tenha sido edificada sobre fundamentos mecanicistas, ao fazer tábua rasa da metafísica como base sustentadora do próprio edifício do mecanicismo, é lícito concluir que a ciência moderna é radicalmente contrária aos pressupostos do sistema filosófico de Descartes.

Para Descartes, o horizonte teleológico da criação é intelectivamente inacessível, motivo pelo qual devemos nos resignar em admitir a existência do finalismo, sem nos propormos a conhecê-lo: «não nos deteremos também a examinar os fins que Deus se propôs ao criar o mundo, e por isso rejeitaremos completamente a investigação das causas finais, porque não devemos presumir tanto de nós a ponto de crer que Deus nos quis fazer participar de seus intentos»[6]. A criatura humana deve se resignar com a possibilidade de conhecer o mundo por meio de ideias claras e distintas, apoiando-se na convicção de que, uma vez refutada a hipótese do gênio maligno, o intelecto humano é plenamente capaz de desempenhar o conhecimento do mundo. A perfeição e onipotência de Deus é o critério que garante as faculdades intelectivas contra a força corrosiva da dúvida, personificada pela hipótese do gênio maligno. Se

---

Para o autor, a diferença entre a primeira e a segunda corresponde à distância entre finito e infinito, demonstrando que a clareza e a distinção contidas na ideia de Deus não são somente um elemento argumentativo empregado por Descartes, pois se constituem no fundamento substancial de todo conhecimento verdadeiro, na medida em que toda verdade possível depende de Deus. Ver, a esse respeito: BEYSSADE, J.M., «Sobre o círculo cartesiano», *Analítica*, vol. 2, n. 1, 1997.

6 DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*, op. cit., p. 37.

o homem se equivoca, isso não deve ser atribuído à imperfeição da razão e do intelecto, mas sim à errância humana: «o primeiro dos seus atributos consiste no fato de Deus ser muito verdadeiro e a fonte de toda luz, de maneira que não é possível que nos engane, isto é, que seja diretamente a fonte dos erros a que nos encontramos expostos»[7].

3. Hegel, dualismo substancial cartesiano e teleologia

Sob o ponto de vista do sistema filosófico de Hegel, o caráter inacessível do finalismo divino para a consciência humana é uma concepção que expõe a desigualdade entre o ser-em-si e o ser-para-si da consciência, sendo parte intrínseca do próprio desenvolvimento da consciência de si, que necessariamente a impulsiona para além de si mesma. Na visão de Hegel, se o Espírito é sujeito, e não apenas substância, seu movimento se desdobra na história das diversas concepções filosóficas que a consciência produz para dar conta de seu movimento. O desdobramento do Espírito na história se dá mediante concepções filosóficas que, embora se apresentem em condições de autossuficiência e de igualdade consigo mesmas, na verdade, pressupõem uma negatividade que exige elevação para além de si mesmas, e, portanto, superação dialética: «sendo a Fenomenologia um estudo das experiências da consciência, conduz sem cessar a experiências negativas»[8]. O processo de desenvolvimento da autoconsciência do Espírito implica que a consciência engajada na experiência histórica e filosófica produza determinadas verdades que assumem caráter absoluto apenas para serem negadas e compreendidas como etapas necessárias do percurso de negatividade entre a consciência e seu conceito. A fenomenologia do Espírito descreve as etapas de desenvolvimento da consciência, entendidas como experiência da negatividade, em que a consciência de si deve compreender a imanência do Todo em sua desigualdade consigo mesma: «ora, esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que aparece ocorrer fora dela – ser uma atividade dirigida contra ela – é o seu próprio agir; e ela se mostra ser essencialmente sujeito»[9]. Sendo assim, a inacessibilidade do finalismo divino para a especulação humana não expressa uma existência em-si e incognoscível da teleologia, mas sim um momento da consciência filosófica, em que ela inicialmente põe para fora de si o conhecimento dos fins, mas está destinada a reconhecer tal saber como parte essencial de seu autoconhecimento.

7 Ibid., pp. 28-29.

8 HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999, p. 28.

9 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 47.

Na perspectiva dialética de Hegel, o desenvolvimento do agente racional e livre no período moderno se fez pelo rompimento da unidade expressiva entre homem e natureza, implicando no posicionamento de uma série de oposições na história da filosofia: «o ser humano, como sujeito cognoscente, é separado da natureza, que ele passa a ver como fato bruto, e não como expressão de alguma ideia ou propósito»[10]. Essa é a origem da mais forte crítica de Hegel à ideia kantiana da coisa-em-si, baseado no argumento de que, ao posicionar o númeno fora do alcance da mente, a razão omite para si mesma que a coisa-em-si não pode estar fora de seu alcance e compreensão, pois ela nada mais é que é um posicionamento da própria razão[11]. De maneira análoga, o dualismo cartesiano entre espírito e extensão representa uma etapa central do desenvolvimento da consciência de si na modernidade, em que razão e natureza são concebidas como categorias irredutivelmente separadas e impermeáveis à mediação. Hegel concebe que a autoconsciência do espírito requer a restauração da unidade entre homem e natureza através de uma mediação dialética que permita a superação do dualismo. «Era um princípio básico do pensamento de Hegel que o sujeito e todas as suas funções, por mais "espirituais" que fossem, estavam inescapavelmente corporificadas»[12]. O dualismo cartesiano, por outro lado, estabeleceu uma heterogeneidade irredutível entre espírito e matéria, atribuindo a esta uma configuração estritamente mecanicista[13]. A superação do dualismo entre espírito e extensão colocou-se, na visão de Hegel, como um imperativo para a compreensão orgânica da coisa viva como «uma unidade em funcionamento, e não meramente uma concatenação de partes [...] Por essa via, Hegel

10 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, São Paulo, É realizações, 2014, p. 102.

11 Ídem.

12 Ibid., p. 108.

13 Desde Descartes até Hegel, a concepção substancialista da extensão passou por duas contestações muito significativas. A primeira delas foi realizada por Leibniz: «entendo que quem meditar sobre a natureza da substância, descobrirá que a natureza do corpo não consiste tão somente na extensão, isto é, no tamanho, na figura e no movimento, mas que, necessariamente, se há de reconhecer nela alguma coisa correlativa às almas.[...] Por isso, qualidades como essas não poderiam constituir substância alguma» (LEIBNIZ, G.W., *Discurso de metafísica*, São Paulo, Ícone, 2004, p. 55). A segunda contestação é de autoria de Berkeley: «lembrai-vos de que a matéria pela qual combateis é uma qualquer coisa desconhecida (se é que se lhe pode chamar qualquer coisa), de todo despojada de qualidades sensíveis, que não pode ser percepcionada pelos nossos sentidos nem tampouco apreendida pela nossa mente. (...) Conservai pois essa palavra matéria, e aplicai-a aos objetos dos sentidos, se assim vos agrada: contanto que não lhes deis subsistência que se distinga do serem percepcionadas. Por causa de uma simples expressão não irei por certo discutir convosco. Matéria e substância material são palavras introduzidas pelos filósofos; e, usadas das formas como eles as usam, implicam uma espécie de independência, ou de uma subsistência que é algo distinto do serem percepcionadas por uma mente». (BERKELEY, G., *Três diálogos entre Hilas e Filonous*, São Paulo, Abril cultural, 1980, p. 118.

restaurou o senso para a continuidade das coisas vivas, que havia sido prejudicado pelo cartesianismo»[14].

De maneira análoga à superação do dualismo entre espírito e matéria, e sua substituição por uma concepção orgânica e corporificada da vida humana, também o caráter especulativamente inalcançável da esfera teleológica pode ser compreendido como uma oposição entre espírito finito e espírito infinito, que é produto de um posicionamento realizado pela própria consciência em seu percurso fenomenológico. De maneira inteiramente contrária à inacessibilidade do finalismo em Descartes, o sistema filosófico de Hegel concebe a história como desenvolvimento progressivo da razão, e esta, como potência objetiva de ampliação da liberdade. Para Marcuse, a razão como história é «Espirito (*Geist*): o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade – o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade»[15]. Na concepção hegeliana, o reino dos fins deixa de ser uma esfera inacessível à consciência humana, assumindo a própria razão de ser do processo dialético de desdobramento do Espirito na história, sendo então entendido como autoconsciência progressiva da liberdade[16]. Mas a realização de horizontes racionais e livres para a humanidade é inseparável da negatividade, tanto quanto a concepção da existência de Deus «é uma ideia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo»[17]. O reino dos fins somente se torna uma esfera acessível à luz do conceito de sujeito como vir-a-ser de si mesmo, vale dizer, como consciência do espírito, a ser desenvolvida no tempo histórico:

> o verdadeiro é o Todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo[18].

14 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*,opus cit., p. 108.

15 MARCUSE, H., *Razão e revolução*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, p. 23.

16 A questão da inacessibilidade do finalismo divino para a consciência não é a única divergência significativa entre Descartes e Hegel. Do ponto de vista hegeliano, o próprio argumento ontológico mobilizado por Descartes em sua metafísica é passível de ser questionado em virtude de sua proposição de exterioridade entre o cogito e Deus. Pois, para Hegel, a tendência de pôr o Absoluto fora da consciência representa uma etapa a ser superada pela autoconsciência do espírito: «quando o Absoluto é colocado fora do Eu, o Eu fica também colocado fora do Absoluto. E deste modo se torna já, na verdade, relativo» (HARTMANN, N., *A filosofia do idealismo alemão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, s/d, p. 364).

17 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 35.

18 Ibid., p. 36.

Para Hegel, a oposição entre espírito finito e espírito infinito dá lugar a uma concepção filosófica em que os espíritos humanos são entendidos como veículos de realização do Absoluto. A estrutura do universo é corporificação do Espírito Absoluto, e os espíritos humanos são veículos de realização da consciência de si de Deus. Compreende-se, então, porque nessa concepção não há lugar para a inacessibilidade cartesiana do reino dos fins, uma vez que a subjetividade humana e Deus coexistem em uma relação de mediação recíproca, em que a compreensão dos fins da criação divina está inserida na autocompreensão racional da consciência de si. Essa mediação recíproca implica que tanto o homem, quanto Deus, existem em uma condição de desacordo consigo próprios, como oposição dialética que requer superação. Conceber a vida de Deus como um em-si que possa ser independente de sua natureza de ser para-si, implica pensar a Deus como universalidade abstrata, como essência supostamente independente de sua atualização progressiva na história humana: «justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura autointuição do divino»[19]. Em outras palavras, o próprio sujeito cósmico é idêntico e não-idêntico ao mundo, experimentando uma oposição interna, «e esse drama não é uma história paralela ao drama da oposição e da reconciliação no ser humano. É o mesmo drama, de uma perspectiva diferente e mais ampla. Pois o ser humano é o veículo da vida espiritual do *Geist*»[20]. A oposição cartesiana entre homem e Deus é superada por uma concepção em que o infinito é imanente ao finito, assim, a realização dos fins da criação é mediada pela própria finitude humana, e portanto estes não podem ser inacessíveis aos homens: «Deus não pode ignorar a finitude e o sofrimento humanos. Inversamente, o espírito finito não é um aquém, ele supera a si mesmo, atraído constantemente rumo à sua transcendência, e tal superação é a cura possível de sua finitude»[21]. O sistema filosófico de Hegel possibilita, portanto, a superação do dualismo cartesiano entre espírito e extensão, assim como a compreensão teleológica inserida na própria autorreflexão do Espírito.

Dessa forma, é possível compreender por que a concepção hegeliana de filosofia da história está centrada na supremacia do espírito do mundo (*Weltgeist*) sobre os objetivos imediatos dos homens históricos. O poder metafísico do espírito do mundo é uma potência objetiva que conecta o imperativo absoluto do progresso da razão e da liberdade aos fatos históricos cujo cenário de barbárie apenas aparentemente parece contrariar a teleologia que governa o

19 Ibid., p. 35.

20 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, op. cit., p. 130.

21 HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999, p. 553.

tempo histórico. Por isso, para Hegel, «ao contemplar a história como o cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?»[22]. O filósofo responde a essa interrogação mediante a noção de astúcia da razão, que designa uma lei histórica pela qual a razão triunfa sobre as paixões e interesses imediatos dos homens históricos: «estes imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado»[23].

4. Eclipse da razão e restauração do gênio maligno

A importância nuclear do mecanicismo como modelo de conhecimento do mundo material na filosofia de Descartes, decorre, portanto, do fato de que é somente mediante o exame da extensão, que pode ser medida em comprimento, largura e profundidade, que é possível a produção de ideias claras e distintas garantidoras de objetividade. Mas isso não significa de forma alguma consagrar a causalidade mecânica como fundamento cósmico, pois o universo finalístico, embora incognoscível, permanece sendo o irredutível horizonte intencional da vida. Nesse sentido, é importante assinalar que a redução do mundo natural a um gigantesco conjunto de processos físicos, químicos e biológicos inteiramente entregues ao determinismo mecânico desprovido de finalismo, é resultado de um processo moderno de secularização que desprezou inteiramente o fundamento teleológico e metafísico originalmente própria ao pensamento de Descartes. A consagração do mecanicismo em detrimento do finalismo metafísico espelha o processo de secularização da razão na modernidade, em que esta foi despojada da qualidade ética de se constituir como princípio inerente da realidade, para tornar-se simples mecanismo subjetivo de manipulação técnica da natureza. A instrumentalização da razão foi exposta pelo filósofo Max Horkheimer como declínio da razão objetiva, que no âmbito metafísico determinava critérios universais para os fins que definiam o caráter razoável da vida humana, e sua harmonia com a felicidade e a bondade[24]. Para Horkheimer, a distância entre a razão objetiva, relacionada com a qualidade de que certos objetivos possam ser autoexplicativos e razoáveis por si mesmos, e a razão subjetiva, empenhada unicamente com um funcionamento abstrato do pensamento, equivale à diferença entre conceber a razão como

22 HEGEL, G.W.F., *A razão ha história*, São Paulo, Centauro, 2001, p. 67.

23 Ibid., p. 71.

24 HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, São Paulo, Editora Unesp, 2015, p. 12.

«princípio inerente à realidade» ou como «faculdade subjetiva da mente»[25]. A hegemonia da razão subjetiva no mundo moderno consagrou a concepção mecanicista de mundo como única referência no domínio intelectivo, em detrimento de horizontes finalistas: «de acordo com essa teoria, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bom ou mal»[26].

A hegemonia da razão instrumental na modernidade tardia assinala sobretudo o despojamento radical da razão como universo finalístico capaz de orientar os homens na determinação de propósitos e valores éticos com pretensão universal. Ela expõe de maneira emblemática a reabilitação do gênio maligno cartesiano em sua propriedade de sabotar a própria legitimidade e veracidade da razão como referencial para o conhecimento da realidade e para a conduta humana. O argumento cartesiano do gênio maligno apresenta a dúvida cética em seu patamar radical de desconfiança acerca da capacidade da razão em estabelecer uma relação confiável entre a realidade objetiva externa e a subjetividade humana. Pergunta-se Descartes, «então, o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, exceto que nada de certo existe no mundo»[27]. Diante da consagração moderna de uma racionalidade capaz de desvendar as mais íntimas realidades da matéria sob modelos mecanicistas de pensamento, porém permanecendo incapacitada de estabelecer um universo finalístico capaz de transcender a mesquinharia e o utilitarismo da razão subjetiva, é lícito pensar que a modernidade dedicou-se a recuperar, de forma velada, porém astuciosamente harmonizada com o utilitarismo da razão subjetiva, o ceticismo corrosivo do gênio maligno, no que diz respeito à sabotagem dos fins que devem presidir a vida humana. Ao passo que em sua versão original o gênio maligno dedicava-se a fraudar o espírito humano, cada vez que ele pensava na existência de corpos materiais, espíritos e verdades matemáticas, em sua versão moderna e materialista, a entidade enganadora adquiriu astúcia ainda maior que aquela atribuída por Descartes, pois autoriza ao espírito humano a concepção de ideias claras e distintas sobre a extensão dos corpos, porém veta inteiramente seu acesso ao universo dos fins que deveriam presidir a atividade intelectiva, a ética e a vida natural em si mesma.

Do ponto de vista da dialética hegeliana, quando se considera que a restauração da cognoscibilidade do finalismo divino, que havia sido interditada por Descartes, representa o atingimento de uma etapa superior da consciência de si no sentido de ultrapassar suas próprias limitações, a hegemonia da razão subjetiva significa um claro retrocesso no interior do processo de autorrealização do Espírito. A transformação da razão em funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento restringiu a ciência à condição humilhante de

25 Ibid., p. 13.

26 Ibid., p. 17.

27 DESCARTES, R., *Meditações*, São Paulo, Nova Cultural, 2000, p. 258.

se tornar mero epifenômeno do progresso técnico, vetando ao conhecimento seus potenciais de acesso à verdade. A máxima estabelecida pelo gênio maligno, de que «nada de certo existe no mundo», foi elevada à segunda potência, acarretando implicações mais dramáticas que aquelas atribuídas por Descartes à expansão do ceticismo na cultura moderna. Pois a confiança na capacidade humana de conhecer o mundo mediante ideias claras e distintas, desprendeu-se de seu fundamento metafísico, que estabelecia que a máxima clareza e distinção seria aquela contida na ideia inata de Deus no interior do cogito, sendo desde então mobilizada como legitimação de um aparelho cego de redução do mundo natural a simples mecanismo inteiramente desconectado de finalidades intrínsecas. A dúvida sistemática na capacidade humana de descobrir a verdade, que Descartes levou às últimas consequências para demonstrar a inconsistência do ceticismo, foi igualmente afirmada pelo progresso técnico, porém com objetivos completamente antagônicos àqueles perseguidos pelo filósofo moderno. O gênio maligno não é mais a entidade que sabota o conhecimento humano, mas sim aquela que o autoriza à máxima produtividade possível, desde que a atividade especulativa tenha que se restringir à redução de todo o universo a simples mecanismo inteiramente entregue ao acaso, vale dizer, ao determinismo destituído de finalismo metafísico.

5. Inconsistência ontológica do materialismo dialético

Embora o primado materialista apresente nítidas inconsistências para a compreensão filosófica da estrutura do ser, a apreensão de importantes categorias metodológicas da dialética hegeliana para a crítica do capitalismo evidenciou-se, nos últimos séculos, como um instrumento teórico fundamental. Quando Marx retira a contradição dialética do âmbito idealista e a localiza como negatividade intrínseca às condições históricas que os homens estabelecem entre si, mediados pelas forças produtivas, o método materialista se revela da máxima importância para a compreensão crítica do funcionamento da economia capitalista. Sua análise da mais-valia como tempo de trabalho não pago, que se constitui como núcleo explicativo das condições de produção e reprodução da existência social, permite entender que o capital não deve ser apenas compreendido em sua dimensão de acúmulo monetário, pois ele é, sobretudo, uma prática social reificada, manifestada pelo gigantesco aparato de controle e exploração da vida humana. Nesse sentido, a crítica aqui desenvolvida está focada nas implicações filosóficas do materialismo dialético, sem prejuízo de sua imensa relevância como método crítico da realidade material da sociedade capitalista.

A fundamentação filosófica do materialismo dialético consiste em atribuir às relações de trabalho e de produção a primazia na determinação dos acontecimentos históricos e também da própria realidade. A tese fundamental do

materialismo dialético, como se sabe, defende que a consciência humana é determinada pela base material da sociedade. Segundo Marx e Engels, «o representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem como emanação direta do comportamento material. […] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a ela correspondem, perdem toda a aparência de autonomia»[28]. O primado materialista implica na mais completa inversão do idealismo filosófico: «não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência»[29]. O aspecto decisivamente problemático da pretensão do materialismo dialético em se constituir como fundamento do ser, está em distorcer o conceito aristotélico de ontologia, que originalmente corresponde ao estudo da substância e por isso é inseparável de horizontes finalistas. A circunscrição do ser à esfera da dominação da natureza pelo homem, mediante o trabalho, implica em reduzir o ser ao âmbito de suas manifestações acidentais, em detrimento da esfera teleológica, que, por sua própria natureza, não pode ser rebaixada à esfera da simples contingência do mundo.

Na *Ideologia alemã*, Marx e Engels explicitaram suas concepções centrais no domínio ontológico. A crítica ao idealismo hegeliano realizada pelos dois pensadores não teve como referência fundamental o método filosófico empirista, de rejeição das categorias universalistas em favor da primazia das sensações como origem das ideias. Mas como se pode notar com frequência, ainda que Marx e Engels não assumam uma posição anti-idealista de viés empirista e lockeano, sua crítica ao idealismo é fundamentalmente respaldada em pressupostos empíricos, nos quais se identifica «empirismo» com as condições materiais de vida produzidas pelos homens[30]. Sua crítica ao conceito hegeliano de espírito está inteiramente baseada na concepção da consciência não como substância inata e autônoma, mas como produto social diretamente mediado pelas condições de produção. Para Marx e Engels, «o primeiro ato histórico [...] é a

28 MARX, K., e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 36-37.

29 Ídem.

30 A crítica de Marx e Engels ao idealismo se fundamenta no empirismo consagrado pela Revolução Científica, na medida em que em suas bases conceituais o materialismo dialético é um corpo teórico híbrido, que integra a dialética hegeliana aos critérios experimentais da ciência moderna. Essa integração se torna compreensível desde que se considere que «o mecanicismo do primeiro, que é incompatível com a dialética, e o idealismo da segunda, que é incompatível com o materialismo, são rejeitados como "metafísicos" e "ideológicos"» (BOTTOMORE, T., *Dicionário do pensamento marxista*, Rio de Janeiro, Zahar, 2012, p. 409). Em sua *Dialética da natureza*, Engels argumenta contra a dedução idealista das leis da natureza realizada por Hegel na *Lógica*, expondo que os princípios básicos da dialética idealista podem ser empiricamente deduzidos do funcionamento do mundo natural: «a natureza é a pedra de toque da dialética, e as modernas ciências naturais nos oferecem para essa prova um acervo de dados extremamente copiosos e enriquecidos cada dia que passa, demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas» (ENGELS, F., *A dialética da natureza*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 10).

produção da própria vida material», e «a consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens»[31]. De maneira diametralmente oposta ao idealismo de Hegel, ambos os pensadores não concebem a consciência como uma entidade individual e ao mesmo tempo conectada a um desenvolvimento metafísico e finalístico, mas como uma categoria indissociavelmente relacionada com as condições materiais de existência[32]. Ao conceito idealista da consciência como exteriorização do espírito, Marx e Engels opõem uma concepção de consciência irredutivelmente encarnada no ser histórico e empírico:

> Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica[33].

O pressuposto empirista assumido por Marx e Engels, identificado com a primazia da práxis como núcleo substancial do ser, é sobrecarregado por sua impossibilidade de justificação filosófica. Para almejar fundamentos ontológicos, o materialismo deve postular a rejeição prévia de horizontes metafísicos. A concepção de existência que fundamenta a reflexão materialista é logicamente comprometida por uma hipóstase relativa à própria categoria filosófica do ser. O «ser» para Marx e Engels é identificado exclusivamente com «indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida», o que implica em uma disjunção entre a essência ou substância necessária do ser e suas determinações acidentais. A

31 MARX, K., e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 39-43.

32 Nas primeiras décadas do século XX, a teoria da relatividade, e posteriormente o desenvolvimento da física quântica, encarregaram-se de implodir a concepção da matéria como núcleo substancialista da realidade. As pesquisas em física quântica levaram ao abandono da objetividade forte, baseada no mecanicismo e na concepção da matéria como entidade substancial, sólida e extensa, postulando uma objetividade fraca, peculiar a uma concepção complementar das entidades microscópicas entre o estado de partícula e de onda: «a mecânica quântica derruba a imagem de um mundo exterior, que se apoiava numa ontologia realista, mecanicista e coisista» (BALSAS, A., «Física quântica e realidade», *Revista Portuguesa de filosofia*, 55, n. 1-2, Braga, Faculdade de Filosofia, 1999, p. 128). A mais significativa implicação da teoria quântica para uma contestação do materialismo dialético diz respeito à centralidade da consciência como sujeito causal para a própria existência de partículas materiais. Assumindo uma perspectiva idealista que é compatível com o sistema filosófico de Hegel, vários pesquisadores quânticos atribuem à consciência uma primazia explicativa para a existência do mundo material, postulando «um estatuto ontológico privilegiado para a consciência individual do observador humano no universo», em coerência com «o comprometimento ontológico com uma entidade mental que é *causa* de uma entidade material» (ARROYO, R.W., *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica*, (Dissertação de Mestrado, Universidade estadual de Maringá, 2015), p. 104).

33 MARX, K. e ENGELS, F., *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 26-27.

reflexão materialista parte de uma recusa prévia acerca da existência de qualquer esfera absoluta que possa estar situada para além da finitude das relações de trabalho entre homem e natureza. Por esse motivo, o projeto de estabelecer o primado da matéria em oposição à metafísica, esbarra no obstáculo intransponível de extrapolação do mecanicismo para a esfera ontológica.

Na realização de sua crítica ao idealismo hegeliano, o materialismo dialético explicitou sua ampla confiança na capacidade do método científico de produzir conhecimentos qualificados como válidos unicamente por serem empiricamente verificáveis. Esse assentimento aos parâmetros da ciência moderna parece ignorar completamente que um dos objetivos centrais de Hegel, nos primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*, consiste justamente na realização de uma crítica radical à suposta independência de um mundo material constituído por objetos subsistentes em si mesmos. Para Hegel, a autoconsciência do espírito requer a superação da certeza sensível que afirma a existência de coisas materiais autônomas em relação à consciência do sujeito cognoscente e ao movimento teleológico do Espírito Absoluto. Mesmo que o objeto aparente ser essencial e autônomo em relação ao sujeito, as primeiras páginas dessa obra do filósofo se dedicam a explicitar que o exame atento da experiência da consciência evidencia o oposto disso: «essa certeza se faz passar pela verdade mais abstrata e mais pobre»[34]. Com o objetivo de expor a inconsistência do pressuposto de independência do mundo concreto e material, Hegel empreende uma reflexão detalhada também sobre a percepção, problematizando a própria independência da coisa completa e subsistente em si mesma. Essa reflexão aponta para o duplo caráter da coisa de ser uma unidade idêntica em si mesma, e ao mesmo tempo, uma multiplicidade de qualidades universais. Em outras palavras, as coisas materiais, embora aparentem ser completas, subsistentes e autônomas em relação ao sujeito, na verdade são irredutivelmente mediadas pela consciência, constituindo-se como uma contradição: unidade da unidade e da não-unidade[35]. Nessa problematização, o uno e o múltiplo são demonstrados como dois polos dialeticamente mediados pela consciência cognoscente, e esse aspecto é claramente apresentado por Jean Hyppolite: «todas essas

34 HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 85.

35 Para demonstrar a inconsistência de uma ontologia material, Hegel argumenta que a consciência, ao tentar contornar a contradição, se vê diante de paradoxos incontornáveis. 1) caso o objeto seja concebido como uno em si mesmo e desprovido de qualidades, como será possível diferenciá-lo de outros objetos? 2) no polo oposto, se o objeto for múltiplo em si mesmo e destituído de unidade, como será possível essa existência de múltiplas qualidades sem um sustentáculo substancial? Jean Hyppolite explicita esse paradoxo a partir do exame proposto por Hegel sobre o grão de sal: «se tais matérias se interpenetram, sua independência desaparece e só resta uma coisa única sem determinações; se estão justapostas, sua independência está salva, mas é a coisa única que está perdida e, com isso, voltamos à essência objetiva, poeira das partes que são partes de nada e têm, elas próprias, partes ao infinito» (HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 127).

tentativas para escapar à contradição, servem apenas para demonstrar que ela é inevitável, e constitui o verdadeiro conteúdo da percepção. A coisa é em si mesma unidade diferença, unidade na diferença»[36].

Ao se apoiar no dualismo entre a consciência do sujeito e a suposta existência independente de coisas concretas e materiais para criticar o idealismo de Hegel, porém negligenciando a crítica radical do filósofo ao caráter ontológico da extensão que lhe serve como ponto de apoio, o marxismo se expõe a uma significativa fragilidade conceitual no campo filosófico. Ao mesmo tempo, é importante considerar que a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel empreende uma ampla e radical crítica racional à incapacidade cognitiva do entendimento (*Verstand*), no qual a crítica materialista se apoia[37]. Na medida em que o entendimento se contenta em efetuar uma síntese condicionada dos dados da experiência, sem considerar a mediação da consciência, a crítica materialista está inserida no próprio desenvolvimento da consciência de si analisado por Hegel. As pretensões ontológicas do materialismo recaem em circularidade viciosa em termos filosóficos para justificar o pressuposto de uma primazia das relações materiais como fundamento do ser, pois é forçoso reconhecer que esta é uma hipótese especulativa objetivamente indemonstrável. Isso ocorre porque o materialista dialético se vê diante da impossibilidade de demonstrar que as relações materiais de produção determinam a realidade, sem ao mesmo tempo admitir previamente o pressuposto do primado materialista que teria de ser justificado. O argumento em favor da primazia materialista não pode ser defendido sem que se recorra aos próprios fatores materiais que deveriam ser demonstrados, o que impossibilita a formulação de um fundamento filosófico dotado de necessidade ontológica. Essa circularidade viciosa expõe a presença oculta de uma falácia lógica ainda mais surpreendente, pois para que seja aceita a primazia do materialismo, ele deveria ser concebido como *causa sui*, causa de si mesmo, o que seria um pressuposto absurdo, dada a impossibilidade da matéria de almejar para a si a qualidade de pôr a si mesma, que somente pode ser atribuída, sem inconsistência lógica, ao Espírito Absoluto. Quando pretende se estabelecer como fundamento ontológico, o materialismo se restringe à sequência circular das causas contingentes que explicam os fenômenos causais da natureza, sendo estruturalmente impossibilitado de alcançar um fundamento externo às relações materiais. Se tentarmos justificar em termos lógicos a proposição de Marx e Engels,

36 MARCUSE, H., *Razão e revolução*, op. cit., p. 109.

37 A incapacidade cognitiva do entendimento é analisada por Leonardo Tome: «Hegel habria visto en el entendimiento una faculdad con assombrosa capacidad para determinar y fijar conceptos que en definitiva no representa más que la quietud absoluta carente de vida. Todos los males, las faltas de conocimientos, nuestras incapacidades intelectuales y cognitivas se deberían, según este modo de ver, a una única causa, esto es, el "Entendimiento" (*Verstand*)». (TOME, L.F., *Genesys y concepto em la certeza sensible*, (Tese de Licenciatura, Universidad Nacional de San Martín, 2013), p. 25).

e indagarmos acerca do argumento que fundamenta as «condições materiais de vida» como critério ontológico, seremos forçados a reconhecer a esfera do trabalho como causa de si mesma, o que implica na presença de uma indesejável afinidade entre o método materialista e a metafísica.

O idealismo pode contar com o argumento aristotélico, que postula a primazia da metafísica como ciência primeira, em face da impossibilidade de explicação dos fundamentos ontológicos do ser com base na causalidade mecânica. Como se sabe, esse argumento justificou o estabelecimento da metafísica como ciência primeira, diante do fato de não ser possível explicar a substância do ser pelas ciências físicas[38]. Na filosofia moderna, o argumento aristotélico foi aperfeiçoado pela interpretação realizada por Hegel da infinitude do eu absoluto fichteano como fundamento do próprio Espírito Absoluto. Enquanto para Fichte, a qualidade substancial e absoluta do eu consiste em pôr a si mesmo, Hegel a converteu na pedra angular de seu sistema filosófico, concebendo então que o próprio Espírito Absoluto põe a si mesmo[39]. O Espírito Absoluto, em seu movimento de pôr a si mesmo, e assim converter-se em uma categoria filosófica radicalmente independente da causalidade mecânica do mundo material, é o fundamento ontológico do ser. Hegel reinterpreta a ontologia, deslocando seu significado tradicional relacionado com um substrato fixo, como o

38 Para Aristóteles, a metafísica é ciência primeira, por ostentar um princípio que condiciona a validade dos princípios de todas as outras ciências. Por esse motivo, o objeto da metafísica é o divino, e disso se segue que a metafísica dá prioridade ao ser divino em relação a todas as outras forma de ser, constituindo-se como a ciência do ser enquanto ser: «Não há dúvida que pertence à esfera de uma ciência especulativa descobrir se uma coisa é eterna, não submetida ao movimento e dissociável da matéria, não sendo, todavia, a física essa ciência, pois a ciência da natureza se ocupa de coisas submetidas ao movimento. [...] Respondemos que se não há uma substância além das que são naturalmente compostas, a física será a ciência primeira; mas se há uma substância que não está sujeita ao movimento, a ciência que estuda esse movimento será anterior à física e será a filosofia primeira, e neste sentido, universal, porque é primeira. E caberá a essa ciência investigar o ser enquanto ser - tanto o que *é*, quanto os atributos que lhe pertencem enquanto ser» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Bauru, Edipro, 2006, pp. 170-171, Met. VI, 1, 1026 a1).

39 Fichte expõe a infinitude do Eu absoluto de maneira clara e compreensível, e tal conteúdo é fundamental para o entendimento do conceito de Espírito em Hegel. Para ele, o pensamento de qualquer objeto é condicionado pelo agir da consciência: «ao teres consciência de um objeto qualquer – seja, por exemplo, a parede que tens diante de ti – tens propriamente consciência, como acabas de admitir, de teu pensar dessa parede, e só na medida em que tens consciência dele tens consciência da parede» (FICHTE, J.G., *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*, São Paulo, Nova Cultural, 1988, pp. 180-181). Do pensamento do objeto se segue a consciência imediata do Eu: «Mas, para teres consciência de teu pensar, tens consciência de ti mesmo. Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo, distingues necessariamente teu eu pensante do eu pensado, no pensamento do eu» (Ídem). A capacidade do eu de se desdobrar em eu pensante e eu pensado, em um agir prolongável ao infinito, expõe a qualidade substancial e absoluta do eu, de pôr a si mesmo: «só tens consciência de ti mesmo, como aquele do qual há consciência [...]; mas, nesse caso, aquele que tem consciência se torna, novamente, aquele do qual há consciência, [...] e assim ao infinito»(Ídem).

Primeiro Motor Imóvel aristotélico, atribuindo-lhe a qualidade de ser «movimento do pôr-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro»[40]. Assim, se para Hegel, o Absoluto é sujeito, isso significa que a mediação dialética é um princípio ontológico, pelo qual o sujeito é negatividade pura e simples, pondo a si mesmo mediante sua corporificação nas coisas finitas.

> O Absoluto, aquilo que é real em última instância, ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento[41].

Para compreender a implicação filosoficamente profunda desse argumento de Hegel, é preciso considerar que é a qualidade de pôr a si mesmo do Espírito Absoluto que justifica sua primazia ontológica, e que é justamente isso que o diferencia de uma primazia materialista, que permanece irredutivelmente atrelada à causalidade mecânica. Dessa forma, idealismo e materialismo devem ser reconhecidos como campos filosóficos fundamentados em hipóteses especulativas rigorosamente antagônicas e contraditórias. O critério que permite reconhecer ao idealismo, em especial ao idealismo absoluto de Hegel, uma qualidade ontológica, consiste em sua referência a uma esfera suprafísica, situada para além do âmbito da causalidade mecânica, em que é possível formular a existência do Espírito, o *Geist*, como sujeito infinito que põe a si mesmo, corporificando-se na esfera do mundo natural e dos sujeitos finitos. Por outro lado, quando o materialismo dialético almeja constituir-se como campo explicativo do ser na esfera ontológica, isso significa destituir o finalismo como horizonte filosófico da história. O tempo histórico pode, então, ser simplesmente entendido como uma sucessão aleatória de fatos inteiramente entregues à contingência dos interesses e paixões imediatas dos homens históricos. No que se refere à filosofia da história, a primazia do materialismo dialético corresponde à restauração do gênio maligno cartesiano, pois a atividade humana é então concebida sob o determinismo destituído de finalismo metafísico.

6. Ontologia materialista como expressão do gênio maligno

Quando Descartes propôs a hipótese do gênio maligno, sua estratégia argumentativa visava sobretudo a contestar de maneira radical a possibilidade de que a

40 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 35.

41 TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*, op. cit., p. 131.

razão pudesse ser uma faculdade cognitiva solapada pelo erro estrutural, vale dizer, invalidada em sua qualidade de estabelecer uma correspondência confiável entre as coisas reais e o sujeito pensante. O argumento central desenvolvido neste artigo consiste em expor que o gênio maligno sobreviveu à contestação efetuada por Descartes, transformando-se em um argumento implícito sempre que a razão é destituída de horizontes teleológicos. O esvaziamento do pensamento racional dos fundamentos objetivos que lhe conservam a capacidade de transcender a esfera utilitária imediata e refletir sobre o destino humano e o finalismo universal, acarretou a redução da razão à condição menor de uma simples «faculdade subjetiva da mente»[42]. Quando o Absoluto deixa de ser princípio de sustentação da razão, esta é expurgada da capacidade de julgamento ético, em grande medida renunciando a si mesma como poder espiritual capaz de compreender a estrutura ontológica do ser. Horkheimer sintetiza de maneira apropriada as consequências mais significativas do processo de secularização da cultura ocidental, resumindo a seu modo a dialética do esclarecimento:

> Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte de poder dos seus esforços. A razão como um órgão de percepção da verdadeira natureza da realidade e de determinação dos princípios orientadores de nossas vidas passou a ser encarada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica sinônimo de mitologia e de superstição. [...] A razão liquidou-se como agência de conhecimento ético, moral e religioso[43].

A consequência mais expressiva desse processo de esvaziamento da razão como potência do próprio mundo objetivo consistiu no sacrifício de sua capacidade especulativa, em favor da disseminação do relativismo no campo intelectual. No âmbito acadêmico, o próprio pensamento filosófico foi profundamente afetado por tendências de acomodação disciplinar próprias à divisão do trabalho no interior dos centros de pesquisa e universidades. A instrumentalização do pensamento produziu efeitos de apaziguamento intelectual que se estendem ao próprio campo das reflexões sobre idealismo filosófico e materialismo dialético propostas no presente artigo. Submetidos a áreas específicas da divisão de trabalho acadêmica, pensadores dedicados ao idealismo e ao materialismo dialético inclinam-se geralmente a reflexões técnicas previamente circunscritas a seu campo de trabalho, motivo pelo qual dificilmente se encontrará trabalhos dedicados a problematizar a inconsistência filosófica do materialismo aqui desenvolvida. A instrumentalização do pensamento, fomentada pelo

42 HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*, op. cit., p. 13.

43 Ibid., p. 26.

acomodamento disciplinar da reflexão filosófica, explica a raridade de produções filosóficas dedicadas à problematização ontológica entre idealismo e materialismo dialético. Nesse campo específico destacam-se as reflexões de György Lukács, que serão brevemente tratadas a seguir.

Lukács foi o pensador que levou às últimas consequências a desqualificação da metafísica como campo de reflexão acerca da substância, postulando a elevação do materialismo dialético à estatura da ontologia. Para ele, o verdadeiro lugar de onde se origina o finalismo não são as categorias metafísicas, sejam elas o mundo inteligível de Platão, o Primeiro Motor Imóvel aristotélico ou o Espírito Absoluto de Hegel. O finalismo racional se origina do posicionamento teleológico realizado pela mente humana, e determinado pelas relações de produção originadas da esfera do trabalho. De maneira rigorosamente antagônica à concepção metafísica do finalismo intrínseco ao ser, o pensador húngaro entende que todas as determinações do ser se originam do trabalho, em sua qualidade de ação dirigida à transformação dos recursos naturais em objeto de uso. Nesse sentido, afirma o autor que «o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único ponto onde se pode demonstrar ontologicamente um pôr teleológico como momento real da realidade material»[44]. A esfera teleológica é inteiramente reduzida ao estabelecimento de fins exclusivamente originados do arbítrio da consciência humana, sob a mediação decisiva da base material da sociedade. O dualismo entre mundo espiritual e mundo material não é, para Lukács, um pressuposto ontológico para o pensamento filosófico, mas uma concepção abstrata, em si mesma deformada pelas contradições materiais originadas da esfera do trabalho. A filosofia da história hegeliana, baseada no automovimento do espírito em direção à consciência de si é compreendida, então, como dogma teológico ideologicamente emergente da práxis.

A redefinição do significado original do conceito de ontologia é acompanhada de uma explicação dogmática do próprio dualismo entre mundo espiritual e mundo material como reflexo ideológico das contradições materiais da sociedade burguesa. A tentativa de estabelecer o primado ontológico do materialismo retrata de maneira explícita sua inconsistência filosófica, uma vez que é impossível demonstrar em termos lógicos uma suposta qualidade fundacionalista da base material da sociedade. Na verdade, o argumento materialista de Lukács acerca do trabalho como fundamento ontológico deve ser necessariamente pensado como hipótese especulativa, vale dizer, como tese incapaz de se justificar com base na experiência ou na observação. Para além da confiança dogmática nela depositada pelos próprios pensadores materialistas, o argumento da ontologia social é obrigado a se contentar com o mesmo estatuto especulativo das demais hipóteses metafísicas, uma vez que é tão impossível

44 LUKÁCS, G., *Para uma ontologia do ser social II*, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 51.

demonstrar empiricamente a primazia das contradições materiais na determinação do ser, quanto provar a imortalidade da alma. Embora hipóteses materialistas sejam tão especulativas quanto quaisquer hipóteses metafísicas, estas podem contar com sua própria natureza intrinsecamente afinada com o Absoluto. Em outras palavras, uma vez que a metafísica pressupõe o pôr a si mesmo do espírito, suas proposições podem se justificar como *causa sui* de maneira consistente e não problemática em termos lógicos. O mesmo não ocorre com as hipóteses materialistas, pois para defender a tese do trabalho como categoria fundante do ser, elas são estruturalmente impossibilitadas de recorrer a demonstrações empíricas, uma vez que é justamente a empiria que necessita se justificar sob termos convincentes no campo da ontologia. O aspecto logicamente falacioso da ontologia social de Lukács torna-se evidente quando o filósofo critica Aristóteles e Hegel por não terem reconhecido a primazia do materialismo, mas ao mesmo tempo não é capaz de justificar convincentemente um argumento em si mesmo comprometido pela circularidade viciosa. Impossibilitado de justificar logicamente sua ontologia social, Lukács recorre à ilusão religiosa para depreciar a suposta ilusão metafísica:

> O verdadeiro problema ontológico, porém, é que o tipo de pôr teleológico não foi entendido – nem por Aristóteles nem por Hegel – como algo limitado ao trabalho. Em vez disso, ele foi elevado a categoria cosmológica universal. [...] O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido[45].

A breve exposição da pretensão materialista empreendida por Lukács para elevar a base material da sociedade a uma dimensão ontológica, expõe de maneira clara o antagonismo entre duas concepções radicalmente opostas. Idealismo e materialismo são perspectivas antagônicas que expõem os dois polos de um giro copernicano, em que ora o Espírito Absoluto assume a qualidade ontológica do pôr a si mesmo, delimitando a contradição dialética como negatividade cósmica, ora a práxis humana é assumida como núcleo mediador de toda a realidade, que condiciona inclusive as produções espirituais, e delimita a contradição como negatividade material. A mais importante implicação de uma confrontação entre ambas as perspectivas, está no fato de que o primado materialista interdita o acesso à esfera teleológica, impossibilitando o estabelecimento de um universo finalístico para a vida e para a humanidade. Mesmo que

45 Ibid., pp. 47-48.

Lukács tenha argumentado sob termos frequentemente engenhosos para justificar a viabilidade de uma ontologia materialista, não se deve negligenciar a inexistência de fundamentos logicamente sólidos para que as relações materiais sejam justificadas como origem de todas as coisas[46]. Que do princípio de troca mercantil possa se originar a comensurabilidade de todas as coisas, incluindo os conceitos filosóficos do idealismo e a própria existência humana, é somente uma hipótese especulativa condenada à circularidade viciosa, e estruturalmente incapacitada de se legitimar como *causa sui*. O idealismo, pelo contrário, em sua própria fundamentação conceitual, expõe como necessidade ontológica o pôr a si mesmo, bem como a existência de uma esfera finalística cujo conhecimento é inseparável do desenvolvimento da consciência de si. Somente o Espírito é capaz de assumir como sua qualidade intrínseca o gesto emblemático do Barão de *Münchhausen*, que consegue se puxar para fora do pântano pelos próprios cabelos, em altiva indiferença à causalidade mecânica que governa o mundo natural. O materialismo não tem suficiente solidez para tanto.

7. Considerações finais

O ceticismo em relação a horizontes finalísticos torna o pensamento materialista compatível com uma personificação tardia do gênio maligno, na medida em que a primazia das condições sociais objetivas sobre as qualidades espirituais destitui o tempo histórico de horizontes teleológicos. Contra o espírito do mundo hegeliano e sua concepção da história como teleologia, a primazia do trabalho como mediação irredutível personifica homenagem tardia e talvez involuntária ao gênio maligno. Por outro lado, é na própria fenomenologia do Espírito de Hegel que se torna possível compreender a análise materialista como momento intrínseco ao desenvolvimento da consciência de si. O pensamento marxista negligencia que uma crítica materialista a Hegel não pode

46 Optamos por tratar de Lukács no presente artigo, por ele ter sido o pensador marxista que pretendeu estabelecer uma ontologia social em oposição à metafísica. Mas é importante observar que mesmo um pensador como Adorno, que discordou da ontologia de Lukács, não alcançou uma justificativa convincente em sua crítica materialista ao idealismo de Hegel. Diferentemente de Lukács, Adorno entende que o pensamento dialético deve ser impulsionado para além de si mesmo, e isso permite compreender a falsidade de todo princípio originário que almeje um estatuto ontológico. Porém, o argumento central de Adorno contra Hegel já é materialista em si mesmo, permanecendo refém da circularidade analisada neste artigo: «não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele». (ADORNO, T. W., *Três estudos sobre Hegel*, São Paulo, Editora Unesp, 2013. p. 101). «A confiança que o Espírito possui de ser ele próprio o mundo 'em si' não é apenas a ilusão limitada de sua onipotência. Ela se alimenta da experiência de que nada existe pura e simplesmente fora do que foi produzido pelo homem, de que nada é pura e simplesmente independente do trabalho social. Mesmo a natureza aparentemente intocada pelo trabalho determina-se como tal pelo trabalho e nessa medida é mediada por ele» (Ibid., pp. 151-152).

se sustentar em argumentos de natureza empírica, pois o próprio empirismo é contestado em suas pretensões substancialistas, já no início da *Fenomenologia do Espírito*. Para que a dialética materialista pudesse se qualificar no campo da ontologia, seria necessário apresentar um argumento convincente contra a contestação realizada por Hegel às pretensões da certeza sensível de que as coisas reais sejam concebidas como subsistentes em si mesmas e inteiramente independentes do sujeito cognoscente. Em vez disso, o materialismo dialético mobiliza, contra o idealismo, argumentos que são materialistas em si mesmos, e que por esse motivo apelam a uma confiança embaraçosamente dogmática. Como se sabe, Marx dirigiu a Hegel acusações de resignação teológica, mas é importante observar que a legitimação do materialismo dialético no campo filosófico é obrigada a recorrer ao princípio da *causa sui*, e isso sugere fortemente que o próprio materialismo é forçado a assumir pressupostos metafísicos para sua justificação teórica.

Embora a consciência infeliz, em seu engajamento na experiência histórica, agarre-se às pretensões de verdade almejadas em seu processo de desenvolvimento, é parte inseparável desse trajeto que o caráter negativo de seus próprios posicionamentos configure a chegada da consciência a uma etapa superior. Se o Espírito Absoluto é imanente ao desenvolvimento da consciência, cabe à consciência infeliz experimentar e superar sua própria negatividade como momento necessário da desigualdade entre a consciência e seu conceito. Pensar o materialismo dialético como personificação tardia do gênio maligno cartesiano, em virtude de seu ceticismo frente à teleologia que preside a vida, pode assim constituir-se como momento reflexivo capaz de elevar a reflexão dialética para além de si mesma. Se aplicarmos ao materialismo dialético um giro copernicano idealista, o alcance filosófico de seu pensamento poderá ser compreendido como momento necessário do confronto entre idealismo e materialismo. Analisar o materialismo dialético como momento do desenvolvimento da consciência de si, representa uma nova etapa de superação do gênio maligno na filosofia da história. Superar o ceticismo da consciência infeliz em relação ao finalismo que preside a vida, não consiste em assunto restrito aos debates acadêmicos, mas a uma demanda de elevação da consciência de si para além de seu enclausuramento na esfera material, e igualmente em direção a uma concepção sólida da filosofia da história:

> Corresponde a tal exigência o esforço tenso e paciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. [...] Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para

seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d´água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu[47].

Bibliografia

ADORNO, T. W., *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ARROYO, R. W., *O problema ontológico da consciência na mecânica quântica.* Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Maringá, 2015.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Bauru: Edipro, 2006.

BALSAS, A., «Física quântica e realidade». *Revista Portuguesa de filosofia*, 55, n. 1-2. Braga: Faculdade de Filosofia, 1999, pp. 129-162.

BERKELEY, G., *Três diálogos entre Hilas e Filonous*. São Paulo: Abril cultural, 1980.

BEYSSADE, J. M., «Sobre o círculo cartesiano». *Analytica,* vol. 2, n. 1. Rio de Janeiro, 1997, pp. 11-36.

BOTTOMORE, T., *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1990.
——, *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ENGELS, F., *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FERNANDES, J. E., «Circularidade e fundamento na metafísica de Descartes». *Intuitio*, vol. 7, n. 2, 2014.

FICHTE, J. G., *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

GUIMARÃES, J. A. F., *A noção cartesiana de subjetividade*. Tese de Doutorado, UFSCAR, 2012.

HARTMANN, N., *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, s/d.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
——, *A razão ha história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HYPPOLITE, J., *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel.* São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HORKHEIMER, M., *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LEIBNIZ, G. W., *Discurso de metafísica*. São Paulo: Ícone, 2004.

LUKÁCS, G., *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARCUSE, H., *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, K.; ENGELS, F., *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1999.

TAYLOR, C., *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É realizações, 2014.

TOME, L. F., *Genesys y concepto en la certeza sensible*. Tese de Licenciatura, Universidad Nacional de San Martín, 2013.

47 HEGEL, G.W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 29.

artículos

El utilitarismo y la subjetividad moderna. Un estudio crítico desde la filosofía de Hegel

Utilitarianism and modern subjectivity. A critical study from Hegel's philosophical perspective

IGNACIO TOMÁS TRUCCO

https://doi.org/10.15366/antitesis2022.2.003

Resumen: El utilitarismo constituye la filosofía moral de base sobre la que se levanta la teoría económica marginalista, la cual, al menos por ahora, sigue siendo la corriente principal en el campo disciplinar. Diferentes perspectivas han objetado su validez negando que el utilitarismo refleje adecuadamente la realidad intersubjetiva que se pone en actividad a la hora de producir fenómenos económicos. Sin embargo, resulta menos conocida la crítica que puede deducirse del sistema filosófico de Hegel, en particular de su filosofía del espíritu subjetivo. Este trabajo compara estas dos filosofías morales tomando como eje articulador la tensión entre deseo, cultura y libertad y sus consecuencias para las investigaciones económicas.

Palabras clave: modernidad, razón, subjetividad, preferencia.

Abstract: Utilitarianism constitutes the basic moral philosophy on which marginalist economic theory is built, which, at least for now, remains the mainstream in the disciplinary field. Different perspectives have objected its validity, denying that utilitarianism adequately reflects the intersubjective reality that is put into action when producing economic phenomena. However, the criticism that can be deduced of Hegel's philosophical system, namely his philosophy of the subjective Spirit, is less well known. This work compares these two moral philosophies taking as the articulating axis the tension between desire, culture and freedom, and its consequences for economic research.

Keywords: modernity, reason, subjectivity, preference.

1. Introducción

La noción de *utilidad* ha tenido y tiene una importancia clave para la composición y desarrollo de las investigaciones económicas. En torno a su definición se ha levantado el edificio del pensamiento marginalista, la corriente principal en el pensamiento económico, e incluso podría considerarse uno de los momentos esenciales y constitutivos de dicha perspectiva1.

Este concepto puede ser considerado en dos planos simultáneos: en primer lugar, desde el punto de vista de la filosofía moral como un modo de abordar el sentido de la libertad moderna, particularmente colocando al sujeto en una determinada posición en relación con el deseo y la cultura. Y, por otra parte, al resolver esto, la noción de utilidad delimitaría aquellas acciones que caerían bajo el campo de las investigaciones económicas, en particular aquellas que por su forma se ajustan a algún criterio específico de racionalidad.

Atentos a esta doble determinación diferentes programas de investigación social y económica, explícita o implícitamente han puesto en tela de juicio los supuestos básicos del utilitarismo, tanto en lo que respecta a la interpretación de la subjetividad moderna, como en relación con el criterio de demarcación de lo racional-económico. Es posible mencionar algunos conocidos ejemplos.

La escuela austríaca opuso al utilitarismo una praxeología biologicista asumiendo la libertad de mercado como núcleo moral-evolutivo de los sistemas económicos. Esto puede verse particularmente en la concepción de Hayek

1 MYRDAL, G., «Utilitarianism and modern economics», FEIWEL, G. (ed.), *Arrow and the Foundations of the Theory of Economic Policy*, Macmillan Press, London, 1987, pp. 273-278.

RONCAGLIA, A., «From utilitarianism to marginal utility», en MONGIOVI G. y PETRI F., *Value, Distribution, and Capital*, Routledge, London, 1999, pp. 95-108.

SCREPANTI, E. y ZAMAGNI, S., *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

tanto de la conducta humana, como de la naturaleza del mecanismo de mercado y su valoración moral[2]. Incluso pueden mencionarse aquí otras variantes pragmático-evolucionistas que han ofrecidos críticas directas y en profundidad al utilitarismo como forma de comprender la formación del sentido de la acción humana y económica en particular. Por ejemplo, casos particularmente notables como son Thorstein Veblen[3], Joseph Schumpeter[4] e incluso, al menos parcialmente en Alfred Marshall[5].

En autores como Marx o Weber, la subjetividad económica también se opone de un modo directo a la pretensión utilitarista. Karl Löwith realizó un detallado trabajo de comparación mostrando cómo en ambos autores la irracionalidad y objetividad anida en la subjetividad capitalista, ya sea por la vía del carácter alienado de la conciencia, como así también en el principio histórico de racionalización[6]. En ambos casos se trata de una particular inversión de la hipótesis utilitarista en la medida en que el significado define lo propio de la acción económica, aun cuando este significado se defina por alguna forma de racionalidad en la que los medios se autonomizan respecto de los fines.

Pero también es posible mencionar la crítica comunitarista, inspirada fundamentalmente en la obra de Karl Polanyi, en la que se destaca la importancia de formas de socialización que tendrían un rol articulador de la subjetividad, clave para el desenvolvimiento de las economías modernas. En particular, mediante el don-reciprocidad, la autoridad central y solidaridad familiar, definieron un amplio espectro de posibles formas de integración socioeconómica[7].

2 VON HAYEK, F., «La competencia como proceso de descubrimiento», *Revista de Derecho Administrativo, 10*, 2011, pp. 259-265.

3 THORSTEIN, V., «Professor Clark's economics», *The quarterly journal of economics*, *22*(2), 1908, pp. 147-195;

THORSTEIN, V., «The limitations of marginal utility», *Journal of political Economy*, *17*(9), 1909, pp. 620-636

4 SHIONOYA Y., «Schumpeter and evolution: An ontological exploration», en SHIONOYA, Y. y NISHIZAWA, T. (eds.), *Marshall and Schumpeter on Evolution: Economic Sociology of Capitalist Development*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2009, pp. 15-35.

5 ARENA, R., «On the relation between economics and sociology: Marshall and Schumpeter», en SHIONOYA, Y. y NISHIZAWA, T. (eds.), *Marshall and Schumpeter on Evolution: Economic Sociology of Capitalist Development*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2009, pp. 65-92.

COATS A. W., «Utilitarianism, Oxford idealism and Cambridge economics, en GROENEWEGEN, P. (ed.), *Economics and Ethics?*, Routledge, London, 1996, pp. 80-102.

6 LÖWITH, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007.

7 BAUJARD, A., «Utilitarianism and anti-utilitarianism», en FACCARELLO G. y KURZ H.-D. (eds.), *Handbook on the history of economic analysis. Volume III, Developments in major fields of economics*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2016, pp. 589-610; CAILLÉ, A., «Anti-utilitarianism and the gift-paradigm», en BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (eds.), *Handbook on the economics of reciprocity and social enterprise*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2013, pp. 44-48; RICHMAN, M., «Myth, power and the sacred: Anti-utilitarianism in the Collège de sociologie», *Economy and Society*, *32*(1), 2003, https://doi.org/10.1080/0308514032000045753

Sin embargo, quizá resulta menos conocido el contrapunto que es posible establecer entre el utilitarismo y la filosofía moral y política de Hegel, en particular en relación con la «filosofía del espíritu subjetivo» en la que trató directamente los momentos de la voluntad libre. Las influencias hegelianas sobre algunas de las contribuciones críticas mencionadas son ampliamente conocidas, en particular tanto en el contexto del marxismo, como en la evolución del Historicismo Alemán desde las primeras contribuciones realizadas por Friedrich List, contemporáneo de Hegel[8], hasta Gustav Schmoller. Sin embargo, la crítica a la subjetividad utilitarista que puede desprenderse directamente de la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel[9], y sus consecuencias económicas, no han recibido un tratamiento en extensión, definitivo, ni exhaustivo, particularmente en el campo de los estudios económicos.

El trabajo se propone contribuir al análisis de esta problemática mediante, en primer lugar, la exposición de algunos rasgos fundamentales del pensamiento utilitarista y sus transformaciones a lo largo del tiempo. En particular, en lo que respecta a la definición de la subjetividad utilitarista en la tensión entre deseo y cultura. En segundo lugar, se desarrollarán los aspectos fundamentales de la filosofía del espíritu subjetivo en Hegel, a fin de mostrar cómo ésta es capaz de comprender tanto las dificultades que el utilitarismo enfrentó en sus sucesivas reformulaciones, así como también de componer una interpretación de la subjetividad moderna en la que el libre arbitrio ocupa un lugar específico, articulándose, sobre la base de la historicidad, con el deseo y la cultura. El trabajo concluye estableciendo las principales consecuencias sobre la demarcación del hecho económico, si se toman en consideración las hipótesis formuladas por el filósofo alemán.

2. El problema de la utilidad

El concepto de utilidad se ha transformado a lo largo del tiempo siguiendo un camino que puede ser caracterizado como un paulatino proceso de desustancialización, es decir, por un intento permanente de desprenderse de los elementos, teológicos, metafísicos, o simplemente inobservables sobre los cuales dicha noción fue definiéndose. Sin embargo, ello no supone la resolución del problema origen en torno al cual la filosofía moral utilitarista ha orbitado, a saber, la naturaleza y origen de la distinción utilitarista básica entre lo que desea, o lo que se prefiere, o a lo que otorga más utilidad, respecto de lo que no.

8 Arno Mong Daastøl en su tesis doctoral sobre List menciona colaboraciones directas en 1815 entre el economista y el filósofo. DAASTØL, A. M., *Friedrich List's Heart, Wit and Will: Mental Capital as the Productive Force of Progress*, Disertación doctoral, Universität Erfurt, 2011.

9 WALTON, A. S., «Hegel, Utilitarianism, and the Common Good», *Ethics*, *93*(4), 1983, https://doi.org/10.1086/292492

Para ver esto, es posible tomar un primer momento en la evolución del pensamiento utilitarista, en el que dicha doctrina tiende a mudar desde una formulación teológica del principio de la utilidad, hacia una formulación de base naturalista.

En términos generales, el utilitarismo encontraba su sustento práctico en la convicción de que el discernimiento de aquello que es conveniente para la persona no es un asunto que pueda resolver el obispo de Roma. Incluso se afirmaba el retiro de cualquier autoridad personal a la hora de interceder entre el cristiano reformado y su fuero interno, lugar en el que la felicidad personal se resuelve.

Sin embargo, es precisamente allí donde las preguntas sobre la naturaleza de dicha felicidad comienzan a desarrollarse y, por lo tanto, el utilitarismo se ve ante la necesidad de dar una respuesta acerca de su propio fundamento. Siguiendo el trabajo de Heydt[10] es posible tomar dos figuras contemporáneas que reflejan esta tensión: por un lado, el utilitarismo anglicano de Richard Cumberland (1631-1718) y, por otro, el egoísmo moral puritano de John Locke (1632-1704).

En el primer caso, Cumberland puede ser considerado el «verdadero fundador del utilitarismo inglés», construyendo su sistema filosófico-teológico por oposición al naturalismo de Hobbes[11]. Es precisamente esta oposición la que permite comprender, en función del contraste, la base teológica, particularmente anglicana, de esta tradición utilitarista, que tendrá, y probablemente tiene hasta el día de hoy, una destacable vitalidad en la realidad académica, religiosa y política de Gran Bretaña.

Si bien es la felicidad del individuo y su voluntad hacia el placer el criterio moral general utilitarista, dicha felicidad enfrenta el problema de la presencia amenazante de la depravación, es decir, de los instintos bestiales que merodean en la sombra y amenazan con desbordar los límites de la buena socialización cristiana. La resolución teológica de este problema tiende a sacrificar la libertad, mas no la autonomía y responsabilidad del individuo. Para Cumberland «es Dios el legislador»[12] (Heydt, 2014, pp.18), y la ley de Dios constituye la base moral sobre la que el bien común se forma. Pero es el individuo el depositario de la ley de Dios, y la agregación de los individuos lo que establece la base de las acciones razonables compatibles con el bien común.

Locke va a marcar diferencias con el utilitarismo anglicano profundizando en la formulación individualista y hedonista de la utilidad aun cuando esta siga encontrando en la voluntad de Dios el fundamento que permite establecer una correspondencia entre el deseo individual y el bien común. En la fórmula de Locke, el individuo que persigue su propia felicidad cumple de este

10 HEYDT, C., «Utilitarianism before Bentham», en EGGLESTON, B. y MILLER, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 16-37.

11 ALBEE, E., *A history of English utilitarianism*, Collier Books, New York, 1962, p. 19.

12 HEYDT, C., «Utilitarianism before Bentham», op. cit., p. 18

modo la voluntad de su creador[13]. No existiría mayor contradicción entre la voluntad de Dios y el deseo hedonista de los individuos.

El argumento de Locke radicaliza el razonamiento utilitarista ya que postula la idea de un deseo soberano que puede ser reducido a la búsqueda del mayor placer y el menor dolor, con independencia de cualquier otra significación socio cultural y, en segundo lugar, dicho postulado es elevado a un plano trascendente como equivalente a ley de Dios. La tensión entre el arbitrio individual y el bien común se zanja mediante una afirmación teológico naturalista, la cual disuelve el plano de la socialidad y por lo tanto la propia ley mundana en la ley teológico-natural hedonista. La humanidad queda así unificada en un plano general divino que se replica en cada unidad soberana bajo el imperio de las fuerzas del placer y el dolor. En torno a esta particular confluencia de teología protestante y epicureísmo moderno, que da lugar a una modalidad específica de derecho natural, es posible establecer un punto de comparación en la evolución y secularización paulatina del utilitarlismo clásico del siglo XVIII pre benthamita. Esto es lo que realizar el propio Heydnt con las figuras de George Berkeley, quien avanza en una teología naturalista más rigorista, las formulaciones escocesas de Francis Hutcheson y David Hume, que evolucionaron a hacia formas más psicológicas de utilitarismo, y los abordajes anglicanos posteriores como los de John Gay o William Paley.

En términos generales y, en relación con los fines de este trabajo, puede observarse que en aquel argumento utilitarista inicial bastaba un pequeño paso para reemplazar su carácter teológico por algún fundamento de lo útil completamente naturalista. Las fuerzas soberanas teologales de placer y el dolor ya no requieren del término Dios para adquirir dignidad, se afirman en sí como entidades particulares de una realidad trascendente mayor y contenedora de todo lo existente: la naturaleza.

Evidentemente este paso se da de un modo radical con Jeremy Bentham, quien adopta un tono bíblico y providencial para hablar de esta nueva formulación del principio de la utilidad en las líneas iniciales de su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*:

> Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it[14].

13 Ib., p. 20.

14 BENTHAM J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, Batoche Books, 2000 [1781], p.1.

En este contexto, la utilidad se define como la propiedad de los objetos de despertar en los individuos estas dos fuerzas soberanas, y concluye, casi inmediatamente, observando en la noción de comunidad una expresión recurrente en la fraseología moral, que no sería más que un «*cuerpo* ficticio» para referirse a la «suma de los intereses de los miembros que la componen»[15].

El naturalismo de Bentham se ajusta a todas las exigencias de esta nueva entidad sustancial en particular haciendo de la utilidad algo conmensurable –incluso manipulable– para alcanzar tales o cuales niveles agregados de utilidad en una colección de individuos. El cálculo utilitarista es el reflejo de esta fundamentación naturalista que tiene una particular funcionalidad: 1) resuelve el sentido de la acción moral y 2) disuelve la socialidad y la propia constricción del deseo en meras ficciones que tarde o temprano se descubren como enmascaramientos de la operatoria de la naturaleza.

John Stuart Mill tenía, evidentemente, un carácter menos mesiánico y megalómano que el de Bentham[16], por lo tanto, se vio ante la necesidad de explicitar una defensa y explicación de este principio. Mill no puede más que reconocer que esta forma de asimilación entre libertad y cumplimiento del deseo, ya sin la protección rectora de Dios, puede parecerse demasiado a la descripción de un animal salvaje y, por lo tanto, ser sólo una «doctrina buena para los puercos»[17].

El argumento central del ensayo *Utilitarismo* de Mill orbita precisamente en torno a la reconciliación de la natural presencia del principio de la utilidad en la subjetividad humana, y la realidad no utilitarista que aparece en el plano de la socialización. Desde las normas exteriores hasta la sutil moderación de las pasiones auto referidas, con la influencia de la cultura en la educación del gusto, son expuestas como realidades compatibles, al menos tendencialmente, con el principio de la utilidad. Sin embargo, la observación, matización y reconocimiento por parte de Mill da un paso significativo en el desarrollo del problema de la utilidad, particularmente al reconocer que ni el placer y ni el dolor pueden ser definidos en términos estrictamente naturales. El tamiz de la cultura alcanza toda preferencia humana y, por lo tanto, obliga al pensamiento utilitarista a volver a definir sus elementos componentes.

La matización de Mill tiene como primera consecuencia la imposibilidad del cálculo utilitario en la medida en que la cultura modifica la calidad de los placeres. Incluso Mill agrega una relación directa entre la sofisticación cultural

15 Ib., p.15.

16 Algo no muy difícil de afirmar considerando que el término utilidad parece encontrar su origen en un sueño relatado por el propio Bentham en el cual él lideraba una secta denominada «utilitarians». En dicho sueño, el propio conde Shelburne, primer ministro y miembro del partido Whig, se le acerca para preguntarle qué debe hacer, y Bentham habría respondido «toma mi libro y sígueme» (HEYDT, C., «Utilitarianism before Bentham», op. cit., p. 38).

17 MILL, J. S., *El utilitarismo*, Sociedad general española de librería, Madrid, 1891 [1861], p. 18.

y la calidad superior de los placeres, alejando al ser humano de la bestia y por lo tanto a la propia noción de utilidad de su basamento onto-naturalista.

Como segunda consecuencia, esta distinción obliga a reconsiderar al propio sujeto, que antes se erigía como la unidad mínima del orden moral y, por lo tanto, el lugar en el que radicaba la soberanía que, en todo caso, discutía *tête à tête* con Dios el recto camino. Aquel sujeto soberano, desde el cual el utilitarismo fundó su interpretación del libre arbitrio, ahora se convierte en un oscuro depositario de intensiones imposibles de conocer. La unidad moral pasa a ser un ente enigmático gobernado por fuerzas desconocidas, propias o ajenas, obligando a la utilidad, en tanto teoría moral, a retroceder hasta a su modalidad más formal (es decir, desustancializada).

Desde el momento en el que la cultura es reconocida mediando el sentido de la utilidad, la idea de utilidad como elemento de la naturaleza pierde todo su significado. Reconocer que lo útil tiene un sentido no sólo vuelve inconmensurable lo útil, sino que además lo disuelve como una realidad relevante dejando al filósofo moral y al economista sin guías para orientarse en el modo en que lo útil son su sentido o significado, es construido por la subjetividad. De este modo se da un paso más en la desustancialización de la perspectiva utilitarista.

Esto puede ser aplicado al problema del libre arbitrio, ya que ya no puede ser considerado como un problema asequible para el utilitarismo, pues ya no es posible descansar en el cálculo utilitario como fundamento del mismo. Por lo tanto, el libre arbitrio no puede ser buscado en el interior de la subjetividad, sino como un hecho exteriorizado, incluso será en la exteriorización misma donde se pondrá en juego la idea práctica de libertad sobre la que el utilitarismo converge. La exteriorización de una elección no coactiva constituye la idea básica de aprehensión utilitarista de la acción libre, es decir, la acción de revelar una preferencia. Luego, el sentido de la utilidad como criterio de análisis de estas preferencias reveladas ya no puede extenderse más allá de los límites de lo estrictamente revelado y, por lo tanto, se restringe a la formulación de criterios de ordenación de las preferencias.

Evidentemente estas condiciones prácticamente describen el enfoque de las preferencias reveladas que Samuelson explicita y formaliza en 1938 con objetivo de dejar atrás los «vestigios de la teoría de la utilidad» para formalizar una descripción de la función de demanda[18] y establecer los criterios necesarios para caracterizar unas preferencias no contradictorias.

Si bien Samuelson llevó el problema hasta el límite, disolviendo la propia noción de utilidad, las formulaciones marginalistas de la segunda mitad del siglo XIX adoptaron modalidades que tenían consecuencias prácticas similares. La función de utilidad walrasiana no difiere en el sentido práctico de

18 SAMUELSON, P., «A note on the pure theory of consumer’s behaviour», *Economica*, *5*(17), 1938, p. 62. https://doi.org/10.2307/2548836

lo que Samuelson tradujo bajo la forma de preferencias reveladas. En todo caso, la clave de esta simetría se halla, en definitiva, en la prescindencia del fundamento y composición de la subjetividad libre, es decir, en la oscuridad en la que cae su realidad sustancial (diferentes investigaciones se ubican en esta línea que muestran la distancia entre Bentham y Walras[19]). Esta premisa caracterizará a la tradición marginalista hasta el presente y será resumida, por ejemplo, por Arrow, quien incluso observa que la racionalidad marginalista, es decir, basada en preferencias consistentes, no es la única racionalidad posible en la medida en que, por ejemplo, nada excluye que las preferencias se ordenen en base a reglas[20].

En síntesis, puede observarse en este desarrollo cómo frente a la noción de utilidad el libre arbitrio pierde toda significación subjetiva y se define de forma estrictamente exterior como un sistema de instituciones que permiten al sujeto expresar estas preferencias de modo no coactivo. Sin embargo, esto no constituye ninguna solución, sino que por el contrario es el comienzo de nuevas dificultades. Particularmente el utilitarismo no puede deducir de la enigmática y oscura subjetividad ningún sistema institucional en particular y, por lo tanto, requiere la adición de múltiples supuestos institucionales exteriores a estas. La apropiación privada de las cosas, el sistema de precios, el propio intercambio, son introducidos como supuestos, tal como la «mecánica pura primero supone máquinas sin fricción»[21].

El problema de la utilidad queda expuesto en su propio desarrollo: la pregunta sobre el significado de la subjetividad libre tiene que ser abandonado y reemplazado por un conjunto de condiciones institucionales que definen una libertad operativa impuesta *ad hoc*. Las preferencias consistentes con la racionalidad constituyen un caso particular de ordenamiento sin un valor particular o jerarquía moral que pueda deducirse del fundamento de la utilidad. Finalmente, el sistema de precios, es decir, el conjunto de instituciones que fijan las tasas de cambio y que corporizan la libertad efectiva en el universo marginalista, es igualmente un postulado capaz de ser intercambiado en la argumentación, de un modo paradójico, tanto por el panóptico como por el planificador benevolente.

19 VAN DAAL, J., «From Utilitarianism to Hedonism: Gossen, Jevons and Walras», *Journal of the History of Economic Thought*, *18*(2), 1996. https://doi.org/10.1017/S1053837200003278

RIVERA-SOTELO, A-S., «El utilitarismo de Jeremy Bentham ¿fundamento de la teoría de León Walras?», *Cuadernos de economía*, *30*(55), 2011.

20 ARROW, K., «Economic theory and the hypothesis of rationality», en EATWELL, J., MILGATE, M. y NEWMAN, P. (Eds.), *Utility and Probability*, Macmillan, London, 1990, pp. 25-37.

21 WALRAS, L. *Elementos de economía política pura*, Alianza, Madrid, 1926 [1874], p. 45.

3. Subjetividad, deseo y libertad en Hegel

Según la lectura desarrollada en el apartado anterior, el utilitarismo constituye un intento concreto de captar el libre arbitrio como forma de la subjetividad moderna, y en dicho intento parece quedar atrapado entre dos polos que no puede resolver: la subsunción de la subjetividad a la bestialidad o a una realidad superior, ya sea Dios o la cultura. Al observar cómo el libre arbitrio se disuelve con tanta facilidad ante la mirada utilitarista, el interrogante retorna renovado: ¿cómo conceptualizar a la subjetividad moderna, es decir, la subjetividad libre, en medio de estas dos grandes tensiones: el instinto y la cultura? ¿Cómo hacerlo, además, para lograr integrar en un sistema teórico inteligible, los tres momentos anteriores?

En este apartado se esbozarán los lineamientos generales de la respuesta contenida en el sistema filosófico de Hegel, en su sección correspondiente, precisamente al espíritu subjetivo, en donde el filósofo trata de captar: 1) la naturaleza de la subjetividad libre en toda su complejidad y desarrollo, 2) el lugar que el libre arbitrio tiene en el desarrollo de esta subjetividad y, finalmente, 3) los límites que las perspectivas parciales o unilaterales enfrentan, donde podría ubicarse sin mayor dificultad al utilitarismo.

La sección correspondiente al espíritu subjetivo es reconocida por el propio Hegel como el aspecto menos desarrollado de su sistema y, como lo observa Julio De Zan[22], constituye la obra que Hegel nunca escribió. No obstante, eso no significa que el filósofo no haya trazado los lineamientos más importantes sobre este asunto, incluso en dos oportunidades, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*[23] y en la introducción de su *Filosofía del Derecho*[24], enfatizando aspectos diferentes y estableciendo las relaciones que integran a la subjetividad en la unidad del sistema hegeliano[25]. A esto debe agregarse la existencia de un renovado interés por esta cuestión que ha contribuido a mejorar la comprensión de las ideas hegelianas[26].

22 DE ZAN, J., *La filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009, p. 367.

23 HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 2000 [1830].

24 HEGEL, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 [1821].

25 En el caso de las citas o referencias a las obras de Hegel se identificará la obra con la expresión *Enc* para la Enciclopedia y *FDer* para la filosofía del derecho y el parágrafo al que se hace referencia.

26 FERNÁNDEZ, E., «Arbitrio, enajenación y libertad. Génesis de la libertad en la Ciencia de la lógica» en ESPINOZA, R., FERNÁNDEZ, E. y TOSCANO, A. (eds.), *Hegel hoy: Una filosofía para los tiempos del Otro*, Herder, Barcelona, 2020; FERREIRO, H., «Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel», *Revista latinoamericana de filosofía*, *35*(2), 2009, pp. 331-361; FLORES-MILLER, G., «El concepto de la voluntad libre en la Introducción a los Principios de la filosofía del derecho de G.W.F. Hegel», *Pensamiento y Cultura*, *16*(1), 2013, pp. 18-40.

Una primera distinción debe ser introducida a fin de tomar una dimensión adecuada de las diferencias que median entre la subjetividad utilitarista y aquella pensada por Hegel. Sintéticamente, mientras en el primer caso, aquella se definía como un postulado genérico a nivel de las unidades subjetivas individuales, en Hegel el procedimiento se invierte y éste intenta resolver el modo en que la sociedad moderna, es decir, como totalidad histórico-especulativa, interviene activamente en la producción de la subjetividad individual y el despliegue de figuras subjetivas específicas que van componiendo los distintos momentos del espíritu subjetivo.

Es por esta razón que, antes de tratar el problema de la subjetividad moderna, Hegel debe definir qué es el espíritu y cuáles son sus atributos históricos específicos. Esto es lo que precisamente hace en su tratado sistémico, sintético y sistemático que constituye la *Enciclopedia*. Allí, en los parágrafos 381 a 384, Hegel resume los atributos del espíritu moderno en los que luego puede ubicarse la subjetividad a nivel individual. La idea de espíritu puede ser traducida, mediante términos más familiares en nuestro tiempo, como la realidad intersubjetiva transindividual en la que las unidades subjetivas particulares se ven envueltas y articuladas. Esta idea de espíritu como realidad intersubjetiva es absoluta, es decir, no puede ser desbordada por ninguna conciencia particular. Toda subjetividad, consciente o inconscientemente, existe en los límites de la intersubjetividad, de allí que se trate de una realidad absoluta cuyos atributos estructurales estarán, necesariamente, referidos a sí misma (*Enc* § 384). Luego, en el marco de la modernidad «la esencia del espíritu (la intersubjetividad, según los modos actuales) es formalmente la *libertad*, (es decir) la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo» (*Enc* § 382, lo puesto entre paréntesis es nuestro).

Esta definición del espíritu en su especificidad moderna reviste cierta originalidad, al menos en relación con la observación y descubrimiento previo de realidades intersubjetivas transindividuales. En particular por parte de Kant o Hume, que habían avanzado en este sentido, según lo explica el propio Hegel en el «concepto previo» que oficia de introducción a la «Ciencia de la Lógica» contenida en la *Enciclopedia* (*Enc* §§ 19-83). Sin embargo, resulta un giro clave la observación del espíritu libre como aquel que se refiere a sí sin ninguna mediación positiva, es decir, sin imágenes corpóreas que estén organizando, simultáneamente, el orden cosmológico y el orden de las almas. Esta suerte de vaciamiento del espíritu en la era moderna, o negatividad absoluta, se manifiesta en un movimiento infinito de autorreferencia, primero poniendo «a *la naturaleza* como *presuposición* suya» (*Enc* § 381) y luego descubriéndose a sí mismo en ella. Este manifestarse del espíritu sería, según el filósofo, su «existencia», su concreción y el momento en el que debe buscarse a la subjetividad con sus atributos específicos. Sintéticamente, la subjetividad que Hegel pretende captar es, precisamente, la subjetividad libre, es decir, aquella que precisamente se desarrolla en el mundo del espíritu libre, el mundo del espíritu que ha llegado y persiste en la negatividad absoluta.

Esta forma de precisar lo propio o históricamente específico de los tiempos modernos en la vida del espíritu es lo que le permitirá a Hegel abordar la subjetividad, no como un postulado *ad hoc* referido a una unidad autónoma y soberana, pero tampoco como una entidad que encontraría su fundamento en una realidad primaria, sustancial y mítica. La subjetividad en Hegel, por el contrario, será el producto de considerar cómo, en el espíritu libre, cada unidad compone una idea de sí, y en donde la autonomía, la soberanía e incluso el placer hedonista puedan ser integrados. El logro de esto supondría, inmediatamente, la integración de las pretensiones utilitaristas dando cuenta de aquellas formas de la subjetividad que el utilitarismo considera en sí y absolutas, pero en este caso puestas en relación con la actividad del espíritu libre.

Como se dijo previamente, Hegel aborda la subjetividad tanto en la *Enciclopedia* como en la introducción a la *Filosofía del Derecho*, utilizando ambos escritos para establecer aclaraciones, complementariedades e ideas sintéticas. Si bien en el segundo caso Hegel desarrolla las formas más complejas de la subjetividad de un modo concatenado y articulado con el abordaje del espíritu objetivo, ello es insuficiente a los fines de este trabajo. Por el contrario, resulta necesario hacer una síntesis previa de la estructura analítica de la subjetividad desarrollada en la *Enciclopedia* en donde recibe un tratamiento sistemático en el marco del sistema filosófico general, precisando los momentos en que van agregándole complejidad y determinaciones.

En este sentido, es posible interpretar el análisis de la subjetividad en Hegel a partir del cruce de tres dimensiones que se articulan conjuntamente para dar lugar al despliegue de la subjetividad. Éstas son, en rigor, lógicas que rigen su desarrollo en cuyo despliegue le agregan complejidad y riqueza en determinaciones. Las tres lógicas se dan simultánea y articuladamente provocando un enriquecimiento de la subjetividad aunque conservando cierta estructura que evita una precipitación hacia la arbitrariedad.

La primera dimensión se haya en la distinción con la que Hegel organiza el abordaje del espíritu subjetivo en la *Enc*. Allí el autor distingue tres momentos: el antropológico, el fenomenológico y el psicológico. Esta estructura puede ser leída como una composición de niveles de la realidad subjetiva que se definen según la *posición* del sujeto en relación con su propia aprehensión. Puesto de otro modo, lo que aquí se pone en juego es la posición de la subjetividad a la hora de captarse a sí misma según ello se dé de un modo inmediato, mediato o sintético. Estas posiciones describen una lógica transitada por la subjetividad, una y otra vez, incluso de un modo simultáneo y de manera permanente, sin que ello derive en un estado final de cada subjetividad particular.

En el primer momento, lo inmediato refiere a la aprehensión de sí por parte de la subjetividad de la forma más primaria y directa que Hegel describe con el término *alma*. Mientras que lo mediato hace referencia a la emergencia de mediaciones entre la subjetividad y aquello que se le aparece como el mundo

exterior. Hegel habla allí del despliegue de la *consciencia*, hilvanando relaciones con el mundo exterior, en cuya realidad ella se descubre implicada del mismo modo que descubre la implicación del mundo exterior en ella. Finalmente, en lo sintético, o el punto de vista psicológico, Hegel pasa a un momento en el que las mediaciones implican un mayor nivel de integración de la subjetividad en el mundo exterior. En esta complejidad Hegel acentúa los rasgos de socialización de la subjetividad, es decir, desarrolla el punto de vista de su integración más compleja a la vida del *espíritu*.

Pero, por otro lado, cada uno de estos niveles de realidad es atravesado por otra dimensión definida en relación con el *contenido* con el que la subjetividad se aprende a sí misma. Este contenido se puede separar en tres momentos. Un primer momento al que podría denominarse *cognoscitivo*, que indica el plano en el cual el sujeto se afirma en tanto su disposición como entidad que conoce. En segundo lugar, el momento *sensitivo*, cuando la subjetividad se define por los modos en que siente y asimila los estímulos e inclinaciones, y, finalmente, el momento que podría denominarse como *vivencial*, cuando la subjetividad integra los momentos anteriores componiendo una idea sintética de sí y, al hacerlo no tiene más remedio que desbordar la pura autonomía y, por lo tanto, debe salirse de sí hacia *lo exterior.*

	Inmediato	Mediato	Sintético
Cognoscitivo	La precepción del alma como entidad inmediata y natural.	La mediación de la consciencia como certeza de sí, objeto autosuficiente, y su desplazamiento hacia la certeza de lo otro exterior.	En la forma teorética, la subjetividad establece una relación con lo otro exterior mediante la actividad del conocer.
Sensitivo	El alma que siente y se define por sensibilidades inmediatas. El sentimiento y el hábito.	La autoconsciencia del sujeto que se reconoce en el mundo exterior: como lo que opina y desea. La lucha por el reconocimiento.	En la forma práctica, la relación sintética con el mundo exterior se da mediante la voluntad. El sentimiento político y el libre arbitrio.
Vivencial	La unidad corpórea que se proyecta como idealidad: el «Yo» y se pone frente al «mundo que *le* es *exterior*» (*Enc*, § 412).	La razón en tanto observación de la identidad del sujeto y el objeto. Afirmación del yo y de lo exterior conectados por lo universal.	El espíritu libre, como aquella subjetividad que se sabe en su finitud, pero también en su actividad en unidad e integración al mundo del deber.

Tabla 1. Momentos en el desarrollo de subjetividad según Hegel en la *Enciclopedia*

Estas dos lógicas (que podrían indicarse como relativas a la *posición* y al *contenido*) son las que Hegel despliega en la *Enc* de un modo explícito y mediante las cuales organiza el tratamiento del espíritu subjetivo. Describe allí las características de la subjetividad en las combinaciones conformadas por los distintos momentos de cada dimensión. Estas son sintetizadas en la Tabla 1, la cual se puede leer de forma vertical para seguir el mismo tratamiento que le da Hegel en la obra referida, en el que comienza por el alma, natural, sintiente y real; sigue por la consciencia, en cuanto tal, en tanto autoconsciencia, en tanto razón; y concluye con el espíritu, primero teorético, práctico, y, finalmente, libre.

Sin embargo, es posible incorporar una tercer y última dimensión del análisis hegeliano de la subjetividad que no está tratada explícitamente organizando la exposición, sino que interviene en todas las combinaciones descriptas introduciendo una tercera lógica a la que podría distinguirse por su *historicidad*. En este caso, es posible observar en cada uno de los momentos considerados cómo la subjetividad se desarrolla, o se despliega, realizando el espíritu libre, en tanto negatividad absoluta realizada. Es esta negatividad, en tanto realidad histórica, la que precipita a la subjetividad a un movimiento específico caracterizado por la afirmación y el paso a lo abstracto, lo particular, y concreto. Cada uno de los cuadrantes arriba sintetizados, o lo que es lo mismo, en cada uno de los apartados tratados por Hegel en el desarrollo de la subjetividad, se pone en práctica la misma lógica de afirmación, negación y síntesis, de lo abstracto, lo particular y lo concreto, conteniendo allí lo propio del espíritu en era de la libertad, como negatividad absoluta.

En este sentido, el primer momento es el de la libertad abstracta, como pura negatividad, que constituye, necesariamente, su primera afirmación, es decir, la libertad como el modo abstracto y genérico del ser humano. Sin embargo, como no hay forma de que aquello persista por sí mismo y para siempre, inmediatamente emerge en violenta oposición lo particular, es decir, la pluralidad contingente de atributos que particulariza a la subjetividad, y por lo tanto allí la libertad troca acentuando su rasgo arbitrario y caprichoso. Su forma más desarrollada es el libre arbitrio. Sin embargo, el ser humano, no puede tolerar la escisión de estas dos realidades, se ve obligado, salvo que ceda a la locura, a componer y componerse en la unidad de ambos momentos. El momento de la unidad es el momento de lo concreto o lo real, en el que la libertad (antes vacía o arbitraria) ahora es efectiva como síntesis psico-social. Pero para que esta unidad sea psico socialmente posible, el *ser* humano paga un costo notable: pierde su estricta autonomía, debe escindirse en sí y reconocerse en la intersubjetividad, así como también reconocer la actividad de ella en él. Se abre una grieta en el sujeto que no se cerrará jamás, un disolverse y condensarse sin fin entre el yo y el mundo exterior, y es precisamente esta grieta, este abismo, esta noche del mundo, la que permite enlazar las tres puntas de este movimiento: a la subjetividad con su mundo exterior, con su ser genérico e incondicionado, con su ser caprichoso o arbitrario.

4. Critica del utilitarismo y formulación alternativa según Hegel

En la introducción a la *Filosofía del Derecho* Hegel retoma el análisis del espíritu subjetivo, en este caso concentrándose en la voluntad práctica (el cuadrante pintado en gris en la Tabla 1), lo que constituiría el «punto de partida» del derecho (*FDer* § 4). Es importante remarcar aquí la observación con la que Hegel traza la conexión necesaria con la filosofía del espíritu objetivo, basada en la conexión necesaria de la subjetividad con la intersubjetividad. Esta conexión está dada no sólo por el punto de partida intersubjetivo de la subjetividad (el espíritu absoluto), sino también por el necesario desplazamiento que la subjetividad hace de sí hacia la intersubjetividad para poder lograr estabilizarse, concretarse y alcanzar allí cierta estructura. Esto podría ser expresado como un desdoblamiento de la subjetividad en el que ella tiene que salirse de sí, para ponerse en lo exterior y reconocer la actividad de lo exterior en sí, todo a fin de no colapsar en una mismidad subjetiva que es equivalente a la locura o a la psicopatía.

Este tipo de interpretaciones que encuentran un desplazamiento y una dualidad al interior de la subjetividad como un atributo necesario e incluso constitutivo de ella no es exclusivo de Hegel. Puede mencionarse el ejemplo del Adam Smith quien en su *Teoría de los sentimientos morales* desarrolla esta duplicidad «en el pecho» del ser humano, mediante una compleja y dinámica convivencia entre las pasiones salvajes, el principio de la simpatía y el desplazamiento hacia la formación de una figura psicosocial que ejerce, cual tercero imaginario, de juez imparcial de los sentimientos y actos de la persona. Una realidad intersubjetiva que habita operativamente en el seno escindido de la subjetividad. La dualidad es explícita: «Cuando abordo el examen de mi propia conducta, (…) yo me desdoblo en dos personas, por así decirlo; y el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada»[27]. Incluso Smith utiliza esto como principal argumento para oponerse a las teorías hedonistas e individualistas como las de Epicuro o Hobbes sobre la virtud y el principio de aprobación.

No obstante, en el caso de Hegel este desplazamiento se nutre de una especificidad histórica determinante. El movimiento que la subjetividad realiza no se da por la sola repetición habitual de determinados comportamientos y sanciones bajo un conjunto de significados, sino que se desarrolla como realización del espíritu libre, que afirma la libertad abstracta, como pura negatividad, luego se enfrenta a la particularidad en el libre arbitrio y, finalmente, se desarrolla como la voluntad libre realizada que desplaza al sujeto en su relación con el espíritu objetivo. Este movimiento de la subjetividad que desemboca en el espíritu objetivo es el que Hegel desarrolla en su introducción en la *FDer* en

27 SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997 [1759], p. 231.

donde, además, incorpora tres aspectos relevantes para este trabajo. Por un lado, un tratamiento más explícito de los aspectos fenoménicos señalados por el utilitarismo, en segundo lugar, una revelación de éste como un punto de vista como parcial, incompleto, unilateral, e incluso contradictorio y, finalmente, la integración de los fenómenos originarios en un sistema de premisas que deja atrás las paradojas a las que el utilitarismo se precipita.

En este sentido, es posible hacer una reconstrucción sintética del despliegue que hace Hegel de la subjetividad moderna en el nivel de la voluntad libre, considerando su relación con las premisas utilitaristas a fin de explicitar una interpretación de lo señalado precedentemente. Para ello es posible separar la exposición en tres momentos:

En primer lugar, la voluntad que «contiene el elemento de la *pura indeterminidad* o de la pura reflexión del yo en sí mismo», en tanto «abstracción absoluta, como puro *pensar* de sí mismo» (*FDer* § 5). Se trata de la afirmación de la voluntad como libertad negativa, en el sentido que es libre de toda particularidad, se afirma en un sí mismo que no puede más que reparar en la expulsión de cualquier orden. Esta abstracta, vacía y puramente negativa afirmación del yo no es un atributo eventual. Está presente, según Hegel, como elemento contenido en la voluntad moderna en tanto atributo consustancial. Es un componente esencial en su desarrollo como voluntad libre, es decir, como subjetividad en la era modera.

En segundo lugar, Hegel nota que, sin embargo, «el yo es el tránsito desde la indeterminidad indiferenciada hacia la *diferenciación*, el *determinar y* poner una determinidad como contenido y objeto» (*FDer* § 6). Este lado, definido por la contingencia de los atributos o determinidades, tiene la misma consustancialidad en la medida en que es evidente que toda voluntad debe transitar, en lo real, la asunción de un contenido particular. Este contenido particular aparece opuesto a la voluntad libre en su desarrollo, como lo exterior en un sentido radical, un otro *a priori* sin significado, lo que implica una violencia que desafía a la subjetividad a oponer resistencia y la obliga a ir más allá para poder realizarse como voluntad libre. Puesto de otro modo, esta obligación muta en la necesidad de la voluntad de imprimir sentido a la violencia de lo exterior, el cual no emerge del individuo en su soledad animal, sino que, nuevamente, la subjetividad se desplaza a la intersubjetividad en donde los significados habitan.

Este es, precisamente, el tercer momento que Hegel describe en el desarrollo de la voluntad libre y en el que los anteriores se integran sintéticamente. Aquí la voluntad se proyecta más allá de sí, afirmándose en la actividad volitiva. De este modo el sujeto realiza su individualidad, que en los momentos anteriores no es más que pura potencia. Para ello, Hegel observa que la voluntad individual se proyecta fuera de sí como *finalidad* subjetiva (es decir, acción con sentido), y como actividad «que traslada lo subjetivo en la objetividad, fin realizado, ejecutado» (*FDer* § 9).

Este movimiento puede comprenderse mejor si se analiza el contenido de la finalidad que la subjetividad persigue, lo cual Hegel desarrolla a continuación. En primer lugar, observa la forma inmediata del contenido de la finalidad, es decir, aquel contenido que está *inmediatamente* presente: «*los instintos, los deseos, las inclinaciones* mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza» (*FDer* § 11). Pero esta plétora, yuxtapuesta informe y masiva de deseos no puede permanecer sin más, ya que, para que haya voluntad individual, el sujeto debe proyectar esta finalidad como actividad, en este caso, como deseo y decisión, «es voluntad que decide y sólo la voluntad que decide es voluntad real» (*FDer* § 12).

Luego «el yo es la *posibilidad* de determinarme respecto a este u otro contenido, de *escoger* entre estas determinaciones externas» (*FDer* § 14). Luego, podemos citar en extenso: «La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *libre arbitrio* [*Willkür*], en el cual están contenidos estos dos aspectos: la reflexión libre que se abstrae de todo y la dependencia respecto al contenido y la materia dados interna y externamente» (*FDer* § 15, la adición del término en alemán es nuestra a fin de precisar).

Hegel, con este proceder, expone el libre arbitrio como un estadio de la voluntad libre, en su proceso de realizarse como subjetividad en la era moderna, transitando la tensión histórica con la que espíritu (la unidad sistémica de la intersubjetividad de la vida humana) se define y realiza: entre la negatividad absoluta y universal y la infinita contingente particularidad.

Este es el punto en el que precisamente la teoría económica repara para recortar, tanto hacia atrás como hacia adelante, su objeto de estudio moral. El individuo bajo la forma del libre arbitrio constituye la figura esencial de muchas tradiciones del pensamiento económico y es, particularmente, la figura descripta por el utilitarismo o la que el utilitarismo pretende describir en su unidad y aislamiento.

Hegel nota algo muy importante al respecto, ya que observa que el libre arbitrio constituye «la voluntad como *contradicción*» (*FDer*, Obs § 15) y observa que la metafísica wolfiana cuando se refería a la libertad en rigor no hacía más que aproximarse de un modo abstracto, parcial y unilateral al libre arbitrio, algo que, probablemente pueda extenderse también al propio Kant. El resultado de dicho recorte es que la contradicción inherente al libre arbitrio pasa sin más al sistema filosófico que pretende su representación, sea el caso de los utilitaristas como en la metafísica wolfiana mencionada por Hegel. Citamos en extenso una forma básica del carácter eminentemente contradictorio del momento de la arbitrariedad como forma de la voluntad libre:

> las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto *inmanentes* y por ello *positivas,* son *buenas: hombre* significa así *bueno por naturaleza.* Pero en cuanto ellas son *determinaciones naturales* y, por tanto, contrarias a la libertad o al concepto

> del espíritu en general y son lo negativo, hay entonces que *eliminarlas: hombre* significa así *malo por naturaleza.* Lo que decide para una u otra afirmación, desde ese punto de vista, es asimismo el libre arbitrio subjetivo (*FDer*, § 18).

Posteriormente, Hegel hace explícita esta contradicción, la cual resuena al razonamiento característico del cálculo utilitarista, el cual, como se demostró previamente, sucumbe en un vacío inconexo entre la barbarie y la cultura:

> La reflexión que se refiere a las tendencias en cuanto las representa, las calcula entre sí y luego con sus medios, sus consecuencias, etc., y las compara con un todo de la satisfacción, con la felicidad, introduce la *universalidad formal* en esa materia y de esa manera externa las purifica de su rudeza y de su barbarie. Este producir la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura (*FDer*, § 20).

Hegel observa que la decisión del individuo del libre arbitrio se define en relación con la socialización que produce y constituye la forma cultural del deseo, es decir, la forma en la que el instinto se convierte en el deseo propiamente dicho, culturalmente mediado. Para Hegel, toda individualidad se ve expuesta a esta mediación a tal punto que debe necesariamente concienciarse de ella para formarse una idea de sí y una regulación efectiva de sus finalidades y ejecuciones. Es allí donde se produce, según Hegel, la verdadera libertad, es decir, la libertad efectivamente realizada, que no puede ser captada por las formulaciones filosóficas unilaterales que toman de un modo abstracto al individuo en equivalencia con el libre arbitrio.

Como puede observarse en el momento de la síntesis, el individuo despliega en su subjetividad una escisión clave, que se define como una distancia del sujeto respecto de sí mismo y respecto de lo otro. Esta distancia es lo que se conserva finalmente como sustrato del sujeto moderno, es decir, de la subjetividad libre. Puesto de otro modo: el sujeto evita la animalidad y la locura de referirse únicamente a sí mismo, o la estricta y pura identificación con lo otro. En palabras del propio Hegel: «Sólo en esta libertad está la voluntad simplemente *cabe sí misma,* porque ella no se refiere a nada más que a sí misma, así como de ese modo se desvanece toda relación de *dependencia* respecto a algo *otro*» (*FDer*, § 23).

En este apartado se intentó mostrar cómo, en el desarrollo que Hegel hace de la voluntad libre, el libre arbitrio constituye un momento tan necesario como unilateral, parcial e incompleto de la subjetividad moderna. Incluso el carácter contradictorio e irracional de dicho momento no serían el producto de una mala formulación de los teóricos utilitaristas sino que son rasgos esenciales de esta instancia, integrada en el desarrollo de la subjetividad moderna. En todo caso el utilitarismo falla al detenerse allí, al tomar este momento y separarlo de la intersubjetividad que le da contexto y la historicidad que le da sentido.

Hegel, por el contrario, reconoce el libre arbitrio, incluso prácticamente en los términos utilitaristas, como un momento efectivo en el desarrollo de la subjetividad moderna, lo que le permite integrar un rasgo característico de esta era en la que la soberanía del consumidor constituye una idea fuertemente integrada a la autopercepción cotidiana. Sin embargo, Hegel evita integrar este momento como una forma natural o abstracta de la subjetividad, sino como parte de un desarrollo que, finalmente, desemboca en la realidad del espíritu objetivo, es decir, en el sistema de instituciones y organizaciones que permiten realizar a gran escala, en toda su complejidad y variedad cualitativa, la producción y distribución de riquezas.

5. A modo de conclusión

Las hipótesis utilitaristas tienen un papel clave en la composición del pensamiento económico marginalista. En particular, con ellas dicha teoría ha definido la acción económica pura, es decir, aquella acción económica que puede desconectarse de la realidad cultural en la que se desenvuelve o, al menos, mantener una relación de exterioridad, ontológica o práctica.

En primer término, el utilitarismo trazó esta exterioridad mediante una fundamentación teológica. Esta se basa en el hacer coincidir la subjetividad egoísta y autorreferida con su socialización sobre la base de una voluntad creadora perfectísima. Dicha voluntad exterior trascendente coloca en el propio individuo los criterios del recto camino y le impide, simplemente, comportarse como un cerdo.

En segundo lugar, el utilitarismo asumió una fundamentación naturalista, que asimiló la sociedad a la sumatoria de dos fuerzas naturales y soberanas que gobernaban en secreto la composición de la conducta subjetiva. Estas realidades naturales tendrían la fuerza ontológica suficiente como para establecer un cálculo hedonista colectivo y formular allí, al menos hipotéticamente, un principio de composición de la sociedad como un todo.

Finalmente, mediante un argumento práctico-lógico el utilitarismo argumentó que resultaría irrelevante el origen y el fundamento de la subjetividad en la medida en que las preferencias puedan revelarse sin coerción, demarcando el análisis económico racional a las preferencias consistentes. En este último caso, la desconexión entre la subjetividad libre, la acción económica y la sociedad llega a su forma más extrema llevando la exterioridad entre los tres momentos al límite. La subjetividad libre se hunde en la oscuridad, es decir, en su virtual desaparición como principio de comprensión del sentido de la acción económica llevando su delimitación a un criterio lógico *ad hoc* ciertamente arbitrario, y requiriendo para ello la postulación de una realidad institucional que emerge *ex nihilo*.

En la misma medida en que el utilitarismo evita decir algo acerca del contenido de la subjetividad libre (lo que suele conspirar contra la propia libertad), se acentúa su arbitrariedad a la hora de decir algo sobre la realidad económica, y en particular su demarcación de la acción económica pura.

Es precisamente sobre este punto donde la crítica de Hegel introduce consecuencias relevantes para el pensamiento económico con un giro en lo que el filósofo consideró el «punto de partida» del análisis de la realidad efectiva, es decir, como objetividad. Es posible desatacar dos consecuencias clave:

En primer lugar, la subjetividad moderna se define de tal modo que su composición como unidad supone un desplazamiento subjetivo hacia la socialización, es decir, hacia la cultura en la que el sujeto se reconoce y a la que es capaz de reconocer en sí mismo. La subjetividad libre no está gobernada por el instinto, ni es la pura abstracción vacía de la identidad consigo misma. El desplazamiento de sí, que opera en el sujeto y en torno a estos contenidos históricos, constituye el paso psico-social clave que permite llevar el pensamiento económico a otro plano. Se abre así el camino para un proceso de reconstrucción de la subjetividad libre en el marco de un sistema de instituciones históricamente especificadas. Algo que Hegel ensaya en su filosofía del derecho.

Pero, en segundo lugar, debe destacarse que esta subjetividad libre no se define por la plena y transparente consciencia de sí. Por el contrario, el plano de la consciencia se monta sobre tensiones subjetivas no conscientes. La propia tensión entre el yo negativo y el yo particularizado (instintivo, sensitivo), no es algo que la subjetividad trate de modo explícito. Por el contrario, pasan al plano de la consciencia en el momento sintético donde el lenguaje articula su unidad, pero al costo de escindirla en su desplazamiento hacia la cultura. En dicho movimiento, propio de la voluntad libre, la subjetividad se objetiva como un sí mismo exterior, es decir, como un sujeto alienado, o una realidad institucional que le es extraña y propia a la vez. Este punto de partida sitúa al investigador no sólo ante la posibilidad de indagar con mayor fundamento en las fuerzas inconscientes que movilizan a los sujetos en la era moderna (y hacer de esto una parte constitutiva del pensamiento económico), sino también permite conectarlo con el estudio de las instituciones económicas objetivadas en sus rasgos históricos específicos.

La interpretación hegeliana del libre arbitrio permite mostrar la unilateralidad del pensamiento utilitarista sin con ello arrojar el niño con el agua de la bañera. El libre arbitrio fue conservado como un momento necesario en el desarrollo de la subjetividad libre, pero ya no como una realidad subjetiva autónoma y autosuficiente. Hegel observa cómo el paso a la voluntad es el punto en el que la subjetividad desencadena sus atributos más complejos, articulando en torno a una escisión psico-social las tres puntas que utilitarismo había pretendido resolver: el capricho, el alma genérica, el mundo social exterior.

Bibliografía

ALBEE, E., *A history of English utilitarianism*, Collier Books, New York, 1962.

ARENA, R., «On the relation between economics and sociology: Marshall and Schumpeter», en SHIONOYA Y. y NISHIZAWA T. (eds.) *Marshall and Schumpeter on Evolution: Economic Sociology of Capitalist Development*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2009, pp. 65-92.

ARROW, K., «Economic theory and the hypothesis of rationality», en EATWELL, J., MILGATE, M. y NEWMAN, P. (eds.), *Utility and Probability*, Macmillan, London, 1990, pp. 25-37.

BAUJARD, A., «Utilitarianism and anti-utilitarianism», en FACCARELLO, G. y KURZ, H.-D. (eds.), *Handbook on the history of economic analysis. Volume III, Developments in major fields of economics*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2016, pp. 589-610.

BENTHAM J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, Batoche Books, 2000 [1781].

CAILLÉ, A., «Anti-utilitarianism and the gift-paradigm», en BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (eds.), *Handbook on the economics of reciprocity and social enterprise,* Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2013, pp. 44-48.

COATS A. W., «Utilitarianism, Oxford idealism and Cambridge economics, en GROENWEGEN, P. (ed.), *Economics and Ethics?*, Routledge, London, 1996, pp. 80-102.

DAASTØL, A. M., *Friedrich List's Heart, Wit and Will: Mental Capital as the Productive Force of Progress*, Disertación doctoral, Universität Erfurt, 2011.

DE ZAN, J., *La filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.

FERNÁNDEZ, E., «Arbitrio, enajenación y libertad. Génesis de la libertad en la Ciencia de la lógica» en ESPINOZA, R., FERNÁNDEZ, E. y TOSCANO, A. (eds.), *Hegel hoy: Una filosofía para los tiempos del Otro*, Herder, Barcelona, 2020.

FERREIRO, H., «Reconstrucción del sistema de la voluntad en la filosofía de Hegel», *Revista latinoamericana de filosofía*, *35*(2), 2009, 331-361.

FLORES-MILLER, G., «El concepto de la voluntad libre en la Introducción a los Principios de la filosofía del derecho de G.W.F. Hegel», *Pensamiento y Cultura*, *16*(1), 2013, 18-40.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 2000 [1830].

——, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 [1821].

HEYDT, C., «Utilitarianism before Bentham», en EGGLESTON, B. y MILLER, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 16-37.

LÖWITH, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007.

MILL, J. S., *El utilitarismo,* Sociedad general española de librería, Madrid, 1891 [1861].

MYRDAL, G., «Utilitarianism and modern economics», FEIWEL, G. (ed.), *Arrow and the Foundations of the Theory of Economic Policy*, Macmillan Press, London, 1987, pp. 273-278.

RICHMAN, M., «Myth, power and the sacred: Anti-utilitarianism in the Collège de sociologie», *Economy and Society*, *32*(1), 2003, 29-47, https://doi.org/10.1080/0308514032000045753

RIVERA-SOTELO, A-S., «El utilitarismo de Jeremy Bentham ¿fundamento de la teoría de León Walras?», *Cuadernos de economía*, *30*(55), 2011, 55-76.

RONCAGLIA, A., «From utilitarianism to marginal utility», en MONGIOVI, G. y PETRI, F. *Value, Distribution, and Capital*, Routledge, London, 1999, pp. 95-108.

SAMUELSON, P., «A note on the pure theory of consumer's behaviour», *Economica*, *5*(17), 1938, 61-71. https://doi.org/10.2307/2548836

SCREPANTI, E. y ZAMAGNI, S., *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

SHIONOYA Y., «Schumpeter and evolution: An ontological exploration», en SHIONOYA, Y. y NISHIZAWA, T. (eds.), *Marshall and Schumpeter on Evolution: Economic Sociology of Capitalist Development*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2009, pp. 15-35.

SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997 [1759].

THORSTEIN, V., «Professor Clark's economics», *The quarterly journal of economics*, *22*(2), 1908, pp. 147-195.

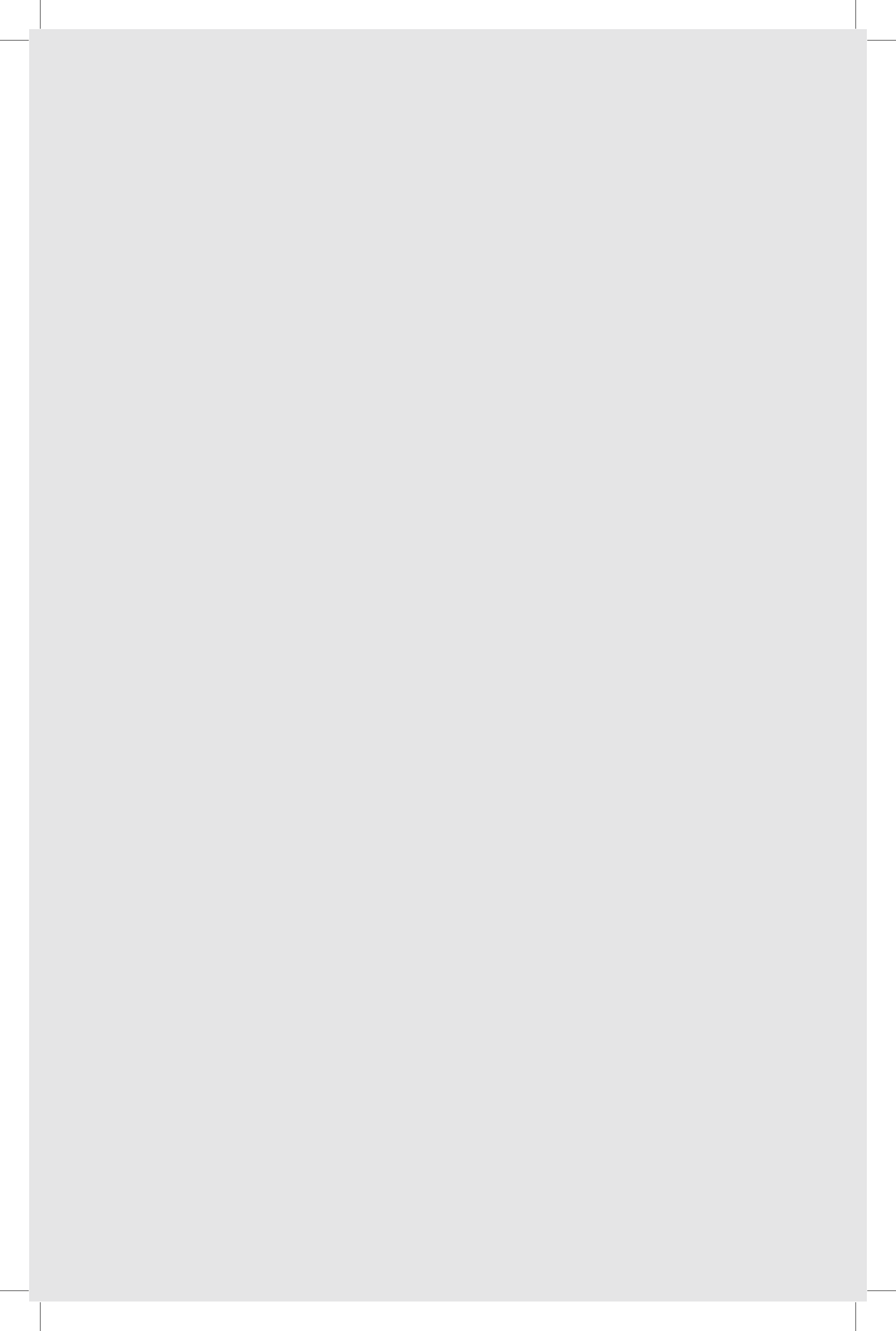
——, «The limitations of marginal utility», *Journal of political Economy*, *17*(9), 1909, pp. 620-636-

VAN DAAL, J. «From Utilitarianism to Hedonism: Gossen, Jevons and Walras», *Journal of the History of Economic Thought*, *18*(2), 1996, 271-286, https://doi.org/10.1017/S1053837200003278

VON HAYEK, F., «La competencia como proceso de descubrimiento», *Revista de Derecho Administrativo*, *10*, 2011, pp. 259-265.

WALRAS, L., *Elementos de economía política pura*, Alianza, Madrid, 1926 [1874].

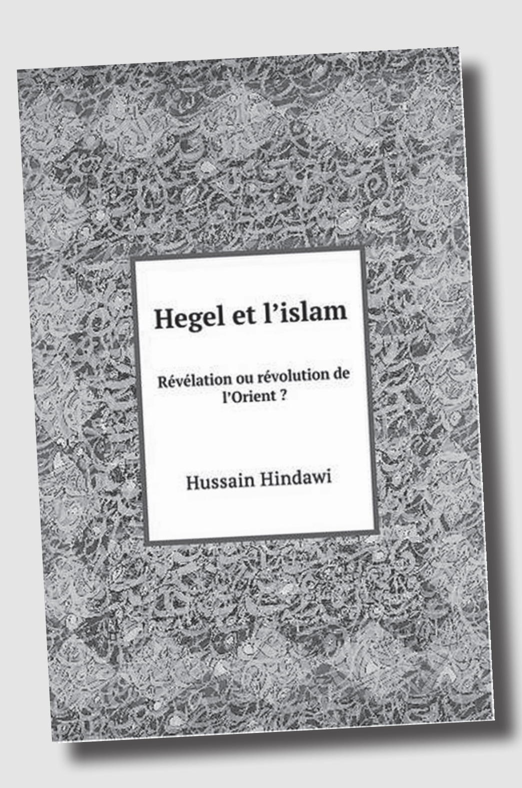
WALTON, A. S., «Hegel, Utilitarianism, and the Common Good», *Ethics*, *93*(4), 1983, 753-771. https://doi.org/10.1086/292492



HUSSAIN AZIZ HINDAWI,
Hegel et l'islam. Révélation ou Révolution de l'Orient?,

Orient Éditions, Paris, 2021, 486 pp.
ISBN: 979-10-93315-22-5

ANGELO NARVÁEZ LEÓN
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile


Hegel et l'islam
Révélation ou révolution de
l'Orient ?
Hussain Hindawi

El lugar del islam en las filosofías hegelianas de la historia y la religión suele tener, en el entramado epistemológico de los estudios especializados, un momento de inflexión donde el dogma musulmán se confunde con la cultura árabe sin distinción ulterior. La dificultad de pensar el islam en, desde y más allá del mundo árabe aparece muchas veces justificada por el imaginario de un proceso inacabado de secularización, desatendiendo la narración propia del islam como una religión histórica. Este último motivo, la historización del islam, es lo que le habría permitido a Goethe interpretar el Corán como una escritura depurada del cristianismo, y a la cultura árabe como un espacio de realización autónomo de la libertad moderna. Sin embargo, al igual que una parte importante del romanticismo, muchas de las impresiones de Goethe estuvieron más determinadas por el orientalismo generalizado de la Orientalistik y la traducción del Corán de Friedrich Rückert, que por aproximaciones sistemáticas a fuentes primarias. En el trabajo de Hussain Aziz Hindawi, *Hegel et l'islam. Révélation ou Révolution de l'Orient?*, es precisamente ese conflicto el que anima la exposición de los diferentes momentos en los que el islam y la cultura árabe tensionan los márgenes de la filosofía hegeliana, es decir, el lugar que tienen en la narrativa hegeliana y la manera en la que las fuentes primarias interpelan la validez y representatividad de las categorías con las que Hegel analiza lo que en la investigación aparece, a grandes rasgos, bajo la figura generalizada de la civilización oriental.

En ese sentido, la pretensión de Hindawi no radica en la proyección de un lugar estratégico para Oriente en la *Weltgeschichte* desde márgenes o acontecimientos ausentes en la narrativa hegeliana, sino en la producción de una lectura hegeliana de los límites de la filosofía hegeliana de la historia en relación

específica con el islam y el mundo árabe. La aparente redundancia de una crítica hegeliana a la filosofía hegeliana, remite a su vez a dos dimensiones convergentes, una epistemológica y otra metodológica. En primera instancia, Hindawi reconoce y afirma la necesidad de una función correctiva de la lógica hegeliana, según la cual dependiendo los diferentes momentos de inflexión en la narrativa filosófica de la historia, es la misma forma de exposición de la *Weltgeschichte* la que posibilita reformulaciones coherentes y consistentes de los momentos particulares del recorrido de la libertad del espíritu. En segunda instancia, la necesidad correctiva de la lógica se traduce en la posibilidad de una interpelación que toma como lugar de enunciación la deducción de categorías implícitas o la inserción de momentos inexplicablemente ausentes en una historia empíricamente mundial, y filosóficamente universal. El cruce entre ambas dimensiones le permite a Hindawi pensar el concepto hegeliano de revelación –característico de la disputa teológica y política el periodo berlinés, y de la recepción póstuma de los manuscritos sobre historia– desde un foco diferente que tensione sus funciones explícitas en la filosofía hegeliana, para asociarla a una noción de revolución cultural cercana a los orígenes del islam como un proyecto fundacional de la unidad del mundo árabe.

Ahora bien, en términos materiales, la hipótesis general de Hindawi se sostiene en una suposición sobre la que vuelve a lo largo de todo el texto, ¿cómo es posible que el islam no tenga un lugar sistemático y recurrente en los estudios especializados, teniendo un espacio relativamente preponderante en la exposición hegeliana de la liberación del espíritu? Con esta suposición, Hindawi desplaza el problema de la interpretación por fuera de los estudios decoloniales y subalternos, explicitando un interés por explorar metodológicamente una aproximación hegeliana a la relación entre Hegel y el islam.[1] Sin embargo, por sugerente que pueda parecer en primera instancia esta intención, cada ciertos pasos pierde consistencia por diferentes motivos como, i) la pretensión de sinonimia entre Oriente y el mundo árabe como cunas de la civilización, ii) la necesidad de referir asociaciones por afirmación o negación comparativas, como por ejemplo remitir a la cercanía de Hegel con Goethe para situar al islam en un palco favorecido de la *Weltgeschichte*, o a la distancia de Hegel con Voltaire para distinguir el fanatismo de la racionalidad mahometana, o iii) la omisión de un trabajo más acabado sobre la diferencia del islam en el mundo árabe y las primeras colonizaciones africanas.[2] Algo similar sucede con los casos paradigmáticos de al-Farabi, Averroes y Avicena, aunque más problemático aún, con el de Ibn Khaldun. Si bien Hindawi tiene la precaución de distinguir entre la «similitud» y la «influencia» de los *Muqqadimah* y las *Lecciones*

1 HINDAWI, H. A., *Hegel et l'islam. Révélation ou Révolution de l'Orient?*, Orient Éditions, Paris, 2021, p. 15.

2 Ibid., p. 208.

berlinesas, pensar la similitud desde una matriz hegeliana, en la que el «espíritu se hace cuerpo en diferentes pueblos»[3], pasa por alto la diferencia entre las dimensiones empíricas de las dawla magrebíes que pretende analizar Khaldun, y la *Weltgeschichte* de la pretensión hegeliana. Es decir, la paradoja del trabajo de Hindawi está en que busca por diferentes medios darle al islam un lugar representativo en el entramado filosófico hegeliano, vinculando referencias que sustenten materialmente esta pretensión y analizando hipótesis que confirmen epistemológicamente esta intencionalidad. Pero, vale decir, la literalidad de la filosofía hegeliana de la historia entorpece el procedimiento debido a la imposibilidad de saltar por sobre ella en momentos determinados como, por ejemplo, la asociación con las dimensiones naturales y mágicas de la religión debido al carácter estético de la escritura, de la fann al-jatt o la tughra, o al análisis del éxito del islam como proyecto civilizatorio en África debido, precisamente, al lenguaje cultural común entre los pueblos africanos infantilizados y el mundo árabe. La trayectoria de Hindawi, donde la filosofía hegeliana aparece como una continuación de la imagen proyectada por Lull del islam y el cristianismo vinculados por la convivencia familiar y civilizatoria, ajena a la generalidad del prejuicio occidental que asoció el islam a la barbarie,[4] contrasta con la escritura hegeliana: la «religión mahometana», dice Hegel, «tiene su origen entre los árabes, porque ahí el espíritu es más simple», entre los árabes «*la religion et la terreur* era el principio, como lo era *la liberté y la terreur* para Robespierre»[5]; o, para dejar en claro la diferencia entre cristianismo e islam, «los árabes se refieren unos a otros como hijos de cierta tribu; Cristo pertenece al género humano; esta es su tribu».[6] En el islam, insistirá Hegel, no hay espacio a la universalidad, y el decurso geopolítico de la diferencia teológica, cultural y política entre el cristianismo y el islam deja el espacio abierto a un hiato representacional a momentos imponderable.

A nuestro parecer, reconocer este límite en el procedimiento narrativo de Hindawi permite, a la vez, entrar con cierta distancia crítica al momento más creativo del libro, el capítulo décimo titulado «La philosophie islamique et sa tâche».[7] En las últimas páginas de su investigación, Hindawi se apropia de ciertas características de la exposición hegeliana para abordar lo que a su entender constituye la particularidad de la filosofía islámica, tanto en virtud de la *Weltgeschichte* como, y más importante aún, la autonomía relativa del islam en términos históricos, culturales y políticos, llegando a proponer con mayor claridad las precisiones e imprecisiones sobre Djalâl ad-Dîn Rûmî y de la herencia sufí

3 Ibid., p. 460.

4 Ibid., p. 201.

5 HEGEL, G. W. F., *Werke in zwanzig Bände*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, vol. XII, p. 430.

6 HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bände*, op. cit., vol. XVII, p. 285.

7 HINDAWI, H. A., *Hegel et l'islam. Révélation ou Révolution de l'Orient ?*, op. cit., pp. 378-461.

en general, en diálogo y discusión con la tradición filosófica occidental referida al concepto de lo sublime.[8] La pretensión de Hindawi, finalmente, está en desmantelar el imaginario del islam y del mundo árabe como la otredad imponderable de Occidente, pero en su exposición esa pretensión se configura a partir de las categorías filosóficas tradicionalmente occidentales como, por ejemplo, al analizar la influencia que podría haber ejercido el *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* de 1821, de August Tholuck, en las lecciones hegelianas sin precisar o matizar el lugar de Tholuck en el espacio berlinés del novecientos y el contexto orientalista generalizado de los espacios universitarios.[9] La poca distancia de Hinsawi con el texto hegeliano, su utilización como un espacio de narrativa de legitimación de la filosofía y la mística «oriental» y su delimitación como un criterio de referencia occidental, tienden a quitarle consistencia al aspecto, a nuestro parecer, más relevante de la investigación: a saber, el análisis de los diálogos entre las religiones y filosofías árabes y occidentales asumiendo el valor de las segundas, pero volviendo sistemáticamente al trabajo con fuentes originales de las primeras. Este límite se expresa, a la vez, en la curiosa ausencia de bibliografía secundaria especializada actual sobre la relación entre la filosofía hegeliana y el mundo árabe, como si en su propia escritura Hindawi pretendiera explicitar su pretensión de continuidad entre la *Darstellung* hegeliana y una aproximación contemporánea propia.

8 Sobre este punto, AYADA, S., *L'islam des théophanies. Une religion à l'éprouve de l'art*, CNRS Éditions, Paris, capítulo IV.1, «L'art islamique et la religion esthétique. Le Dieu sublime de l'islam», pp. 193-211. Un aspecto notable del trabajo de Ayada está en su esfuerzo por pensar la ausencia de la arquitectura árabe e islámica en la narrativa estética hegeliana, y su lugar transferido exclusivamente a la poesía como expresión simbólica del espíritu.

9 Cfr. GIBSON, L. J., *Changing States: Ottoman Sufism, Orientalism, and German Politics, 1770-1825*. Tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía de la Historia por la Universidad de California, Los Angeles, 2015, especialmente el capítulo 6 «Sufism and Orientalism in Weimar», pp. 146-160; y, PARK, P. K., *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, State University of New York Press, New York, 2013, capítulo 7 «The Comparative History of Philosophy in August Tholuck's Polemic against Hegel», pp. 133-148.






UAM
UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE MADRID


CIRCULO
DE BELLAS ARTES
CASAEUROPA


SEH
SOCIEDAD
IBEROAMERICANA
DE ESTUDIOS
HEGELIANOS